Игумен Арсений (Соколов)

КНИГА ПРОРОКА АМОСА



Игумен Арсений (Соколов) КНИГА ПРОРОКА АМОСА



Блаженны алчущие и жаждущие правды,
ибо они насытятся.

Мф 5:6.

Светлой памяти моей матери,
рабы Божией Галины

Сердечно благодарю моего духовного отца и наставника протоиерея Геннадия Фаста, вдохновившего меня на написание этой книги и оказавшего ценную помощь в подборе святоотеческих цитат. Благодарю также братьев и сестер монашеской общины в Бозе (Италия) за возможность пользоваться их превосходной библиотекой.

Игумен Арсений (Соколов)

Книга пророка Амоса

введение и комментарий



Новоспасский мужской монастырь
Москва
2012

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
Номер ИС 12-124-2470

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 7

ВВЕДЕНИЕ. 11

Исторический контекст книги пророка Амоса 12

Пастух из Фекои 23

Книга пророка Амоса как литературное произведение 32

Интерпретация книги пророка Амоса в древности 54

Внутреннее деление книги пророка Амоса. 65

КОММЕНТАРИЙ 67

Вступление. 1:1–2 68

Надписание 68

Тема книги 74

Экскурс «Грех Иеровоамов» 77

Пророчества против народов и против Израиля. 1:3–2:16 86

Против Дамаска 91

Против Газы 104

Против Тира 115

Против Эдома 120

Против Аммона 125

Против Моава 132

Против Иуды 139

Против Израиля 143

Суд над Израилем. 3:1–6:14 174

Напоминание об избранничестве 174

Причины и следствия 176

Против Самарии . . . 181
Против Вефиля . . . 189
Против богатых женщин Самарии . . . 193
Бесполезное богослужение . . . 198
Ожесточение . . . 201
Погребальный плач об Израиле . . . 216
Взыскать Господа . . . 218
Горе неправедным судьям! . . . 220
День Господень . . . 243
Богослужение и беззаконие . . . 251
Конец обществу потребления . . . 262
Наказание столицы . . . 272
Безумное «правосудие» . . . 277
Неминуемый крах . . . 280
Видения и речи. 7:1–9:10 . . . 283
Первое видение: саранча . . . 283
Второе видение: огонь . . . 286
Третье видение: свинцовый отвес . . . 288
Столкновение с Амасией . . . 291
Четвертое видение: корзина с плодами . . . 301
Против несправедливых торговцев . . . 304
Затмение солнца и траур . . . 314
Голод и жажда слов Господних . . . 320
Конец идолопоклонства . . . 326
Пятое виденик: Господь над жертвенником . . . 329
Владыка мира . . . 338
Избрание и суд . . . 342
Восстановление царства Давида. 9:11–15 . . . 352

БИБЛИОГРАФИЯ . . . 370

ПРИЛОЖЕНИЕ . . . 383

ПРЕДИСЛОВИЕ

Только первые пять книг еврейского канона являются *законом*, только им усвоено это название — Тора (תורה). Они, и только они получили в ветхозаветной религии нормативный характер, определяя на все века, для всех последующих поколений евреев непреложную *норму*. Другие разделы еврейской Библии — Пророки и Писания — никогда не считались в ветхозаветном Израиле, да и впоследствии, нормативными. Они являются лишь истолкованием, применением Закона, его *актуализацией*. Учение пророков, их книги (נביאים) — от Иисуса Навина до Малахии — актуализация Закона для народа, для всей израильской *общины*; Писания (כתובים) — актуализация Торы для отдельного человека, для *личности*. Неслучайно пророческие книги начинаются призывом к вождю Израиля Иисусу Навину, и в его лице — ко всему народу: *Да не отходит сия книга закона от уст твоих, но поучайся в ней день и ночь, дабы в точности исполнять все, что в ней написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благоразумно* (Нав 1:8). Первые стихи книги Иисуса Навина (1:1–9) можно считать прологом ко всему разделу Пророков, как ранних (נביאים ראשונים), так и поздних (אחרונים נביאים). В свою очередь, первый псалом является введением не только к Псалтири, но ко всему разделу Писаний. Путь праведного человека определяется в нем так: *В законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!* (Пс 1:2). Книги пророков напоминают уклонившемуся от закона *народу* его обязательства по отношению к Богу и Его закону; книги мудрых Израиля показывают, сколь блажен *отдельный человек*, если он

исполняет Закон, и как глуп тот, кто отступает в своей личной жизни от Закона, как гибелен путь такого человека[1].

Только учитывая общебиблейский контекст пророческих книг, их подчиненное по отношению к Закону положение в ветхозаветной религии, можно пытаться адекватно воспринять и осмыслить пророческое слово.

В современной библеистике предпринимаются небезуспешные попытки отказаться от многих химерических построений так называемой «историко-критической школы», восходящей к Велльгаузену. Один из тезисов этой, господствовавшей в XIX — пер. пол. XX века школы заключается в том, что «письменные» пророки якобы противостояли Закону, пытались заменить Закон Моисея своим учением, даже были враждебны Закону. Апологеты этой теории отказывали пророкам в преемственности по отношению к Закону, считали, что пророки со своей «религией сердца» восставали против «религии закона». Однако, духовно зрячему человеку не нужно доказывать, что и религия Моисеевых книг — это «религия сердца», а не только «религия закона». Центральное событие всей ветхозаветной истории Израиля — исход из Египта и заключение у Синайской горы завета с Яхве, Который вывел евреев из дома рабства и сделал народом толпу рабов — описано именно в книге Закона. А что такое Синайский завет, как не взаимное — со стороны Бога и со стороны Израиля — обещание любви и верности друг другу? И чем являются события от Исхода до вступления во владение Обетованной землей, если не манифестацией этой любви, любви Бога к Своему народу, верности заключенному с этим народом завету, несмотря на неверность израильтян? Вступление Израиля в завет с Богом у горы Синай пророки часто уподобляют браку; обещание народа исполнять условия этого союза-завета — брачным обязательствам; всю историю Израиля — истории любви между Богом и Его народом. Не может быть брака без любви, не может быть завета без участия сердца: *И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими* (Втор 6:5). Одна из са-

[1] Новый Завет в определенном смысле тоже можно рассматривать как актуализацию Торы, но актуализацию уже не для отдельного народа, а для всего человечества.

мых сильных пророческих метафор, изображающих отношения Израиля с Богом такова: Израиль — неверная жена, Бог — оставленный ею и разгневанный Супруг (Ос 2. Иер. 3). Его ревность вызвана неверностью Израиля, самое отвратительное выражение которой — идолопоклонство. Идолатрия, как она представлена в Библии — не интеллектуальная ошибка, а измена Богу, предательство Его любви.

Отечественный библеист протоиерей Геннадий Фаст, рассуждая о взаимоотношениях Израиля с Богом в ветхозаветные времена, говорит: «У Яхве нет другого народа, кроме Израиля,.. так как все остальные еще язычники. У Израиля нет другого Бога, кроме Яхве Единого. Они любят друг друга и на Синае заключили Завет, обручились через Закон. Яхве дал Израилю Свое «обручальное кольцо» — Закон, Израиль отдал Яхве свое — веру и послушание»[2]. «Бог любит Свой народ. Израиль же прекрасен в Боге. Они стремятся друг к другу, и в мессианские времена они навсегда соединятся. А теперь Израиль еще несовершенен, часто теряет Бога или даже вовсе отступает от Него. Тогда и Бог отступает от Израиля, ввергая его в различные бедствия... Но падший Израиль вновь вспоминает Яхве, своего Бога, ищет Его, томится по Нему, и тогда Яхве вновь обращается к Израилю, спешит к нему Своею помощью»[3].

Страдание Бога, вызванное неверностью Израиля, производит в пророках сострадание, симпатию, делает их со-страдальцами (συμπαθής) Богу. Пророки пылают божественной ревностью. Еврейский писатель Авраам Гешель изображает общий психологический портрет пророков так: «В противоположность мудрецу-стоику, который есть homo apathetikos, пророк может быть характеризован как homo sympatheticos... Божественный pathos нависает над ним, заставляет его действовать. Разверзается в нем как душевная буря, захватывает в свою власть его внутреннюю жизнь, его мысли, чувства, желания и надежды. Овладевает его сердцем

[2] *Фаст Геннадий, прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 155–156.

[3] *Фаст Геннадий, прот.* Ibid. С. 131.

и умом, давая смелость идти против всего мира»[4]. Если идеал стоика — достижение бесстрастия, апатии, то «идеал» пророка, напротив — сострадание Богу, симпатия Ему. Быть пророком — значит отождествлять свое собственное рвение со страданием Бога.

А от читателя пророческих книг требуется сострадание, сопереживание пророкам. Пророческое слово достигает своей цели лишь тогда, когда вызывает в своем слушателе или читателе сопереживание. Другое отношение к этим древним речам будет неадекватным. Другого отношения к ним быть не должно.

---

[4] *Heschel A.* Il messagio dei profeti. Roma, 1981. P. 117–118. Согласно этому писателю, «симпатия (сострадание) — состояние открытости присутствию другого... Симпатия имеет диалогическую структуру». — Ibid. P. 119. О сострадании пророков Богу см. также: *Heschel A.* Die Prophetie. Kraków, 1936. *Mello A.* La passione dei profeti. Bose, 2000 (особенно pp. 133–146).

ВВЕДЕНИЕ

Исторический контекст книги пророка Амоса

Книга Амоса, как большинство пророческих книг, начинается кратким историческим введением: *Слова Амоса, одного из пастухов Фекойских, которые он слышал в видении об Израиле во дни Озии, царя Иудейского, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского, за два года пред землетрясением* (1:1).

В этом нет и не может быть ничего необычного: пророческое служение всегда осуществлялось в конкретных исторических обстоятельствах, с которыми соотносилось как по форме, так и по содержанию. И хотя значение пророческого слова превосходит историческую конкретику, нельзя не согласиться с Альберто Мелло, утверждающим в своем комментарии к книге пророка Иеремии, что «слово Божие не вневременно, но, напротив, им делается история»[5]. Пророк укоренен в истории и его задача — не столько предсказывать будущее, сколько интерпретировать настоящее.

Служение Амоса приходится на вторую половину долгого правления израильского царя Иеровоама II, длившегося, согласно библейскому свидетельству (4Цар 14:23) сорок один год, и на начало царствования иудейского царя Озии (в 4Цар — Азария). Озия (Азария) был возведен на Давидов престол «в двадцать седьмой год Иеровоама, царя Израильского» (4Цар 15:1) и его царствование было еще более продолжительным, чем у северного соседа — пятьдесят два года (4Цар 15:2. 2Пар 26:3).

[5] *Mello A.* Geremia. Bose, 1997. С. 5.

4 Книга Царств и 2 Книга Паралипоменон полны хронологических загадок[6]. Однако, не смотря на это, согласно сопоставлению Ам 1:1 и 4Цар 15:1, публичное выступление пророка Амоса должно приходиться на последние 14–15 лет правления в Израиле Иеровоама II, которые совпадают с первыми 14–15 годами правления в Иудее Озии (Азарии). Возможно ли более точное определение времени выступления Амоса?

Начало служения другого израильского пророка — Осии — также приходится на совпадение правлений Озии и Иеровоама II (Ос 1:1). Большинство исследователей считает, что хотя пророк Осия и был современником Амоса, но современником младшим — книга Амоса появилась раньше, по крайней мере на несколько лет, книги Осии[7]. Таким образом, выступление Амоса и появление пророческой книги, носящей его имя, следует отодвинуть от года смерти Иеровоама II[8] по крайней мере на несколько лет назад.

[6] О попытках их решения см., напр.: *Ла Сор У.С, Хаббард Д.А., Буш Ф.У.* Обзор Ветхого Завета. Одесса, 1998. С. 273–278.

[7] Такой вывод чаще всего делается на основании анализа содержания книг Амоса и Осии. Еще Павел Юнгеров, чье исследование книги Амоса остается доселе непревзойденным в русской библеистике, заметил, что, «на основании разности в обличительных речах… правильно считать Амоса жившим значительно ранее Осии. Осия был свидетелем более грустного нравственного состояния израильского царства, чем Амос. Посему можно думать, что Амос жил в первой половине современного Озии правления Иеровоама 2-го, Осия — во второй половине и при преемниках Иеровоама 2-го до падения Израильского царства включительно» (*Юнгеров П.* Книга пророка Амоса. Введение, перевод и объяснение. Казань, 1897. С. XX).

[8] Определить точные годы правления Иеровоама II чрезвычайно трудно. До расшифровки ассирийских надписей это время определялось, в том числе и Юнгеровым, концом IX — началом VIII вв. Сегодня, в свете ассирийских источников и после определения по ним точной даты полного солнечного затмения — 763 г. до н.э., вся хронологизация Израильского царства сдвинулась примерно на полстолетия вперед. Но все же хронология правления израильских царей, не в последнюю очередь благодаря частой анархии, характеризовавшей историю Северного царства, и сегодня заметно варьируется у разных библеистов и историков Израиля. Приведем только несколько датировок правления Иеровоама II: 788–747 гг. (*Coogan M.D. (ed.).* The Oxford History of the Biblical World. New York, 2001. P. 449); 782–754 гг. (Bibbia Tabor. Milano, 1999. P. 1684); 782–741 гг. (*Глубоковский П* Хронология Ветхого и Нового Завета. [Санкт-Петербург, 1909]. Москва, 1996. С. 25); 790–749 гг. (*Геллей Г.* Библейский спра-

Период совпадения правлений Озии Иудейского и Иеровоама II Израильского, длительностью в 14–15 лет, падает, согласно большинству современных исследований, на вторую половину 60-х — первую половину 50-х годов VIII века. Таким образом, возможное время появления книги — около 760–755 гг.

Что же это было за время?

Упадок Новоассирийской державы

Расположенная на перекрестке самых важных на Ближнем Востоке торговых путей, входящая в Плодородный Полумесяц маленькая Палестина еще с начала II тысячелетия до н.э. была лакомым куском, к которому всегда устремлялись алчные взоры ее могущественных соседей — Египта, Хеттского царства, держав Месопотамии. Временные ослабления «мировых» держав неизменно сменялись их новыми военно-политическими подъемами — и тогда на палестинских дорогах вновь клубилась пыль от сандалий египтян, стремившихся к Евфрату, или от ассирийской конницы, рвущейся к дельте Нила. Маленькая Палестина, мировой перекресток, во все века испытывала на себе мощные влияния великих соседей, была никогда не остывавшим этно-культурным горнилом.

X–IX века характеризуются укреплением и расширением Новоассирийского царства, все более заметным его влиянием в Передней Азии. В 876 г., впервые после двухсотлетнего перерыва, ассирийский царь вышел вновь к Средиземному морю. Этим царем был Ашшур-нацир-àпал II (884–858 гг.), талантливый и целеустремленный полководец. Омыв по древнему обычаю оружие в водах Средиземного моря и основав колонию на реке Оронт, он возвратился в коренную Ассирию, где из нарубленных на Ливане и Амане кедров построил свою новую резиденцию — г. Кальху, ставший временной столицей Ассирии. Стратегия Ашшур-нацир-апала состояла в том, чтобы внезапными стремительными ударами кавалерии (вытеснившей в ассирийском войске традиционные от-

---

вочник. Торонто, 1989. С. 360); 783–743 гг. («Брюссельская» Библия. Брюссель, 1989. С. 2290); 793–753 гг. (*Ла Сор У.С., Хаббард Д.А., Буш Ф.У.* Ibid. С. 300. Авторы этой книги полагают, что с 793 г. по 782 г. Иеровоам II был соправителем предшествовавшему ему Иоасу).

ряды колесниц) наносить внезапные удары по неподготовленному противнику. После таких сокрушительных ударов создавались военные опорные пункты, назначалась военная администрация. В покоренных царствах он обычно сажал на престол своих сторонников из числа местной знати[9]. Всякое сопротивление подавлялось с величайшей жестокостью. Пленных в живых не оставляли, устраивали показательные устрашающие казни: сожжение живьем, сажание на колья, сооружение пирамид из связанных пленников, обреченных, таким образом, на медленную и жуткую смерть. В результате такой военной политики многие завоеванные ассирийцами территории обращались в безлюдную пустыню: население, включая стариков, женщин и детей, поголовно истреблялось, города разрушались до основания, сады вырубались, каналы засыпались. При преемниках Ашшур-нацир-апала II начнут проявляться просчеты такой политики: новые провинции были опустошены и обезлюдели, поэтому коренная Ассирия не могла получать из них доходов. Напротив, новые территории требовали все новых расходов на их удержание[10].

[9] Это было политическим просчетом, чреватым мятежами, но только великий реформатор Новоссирийской державы Тиглатпаласар III (в Библии: פלאסר תגלת <Тиглат Пилесер>, Син. пер.: Феглаффелласар, 745–727 гг.) изменит этот порядок и, разделив империю на большее число областей, назначит не местных неблагонадежных царьков, а столичных евнухов главами новых областных администраций.

[10] В грядущих реформах Тиглатпаласара III это также будет учтено. Покоренные народы не будут более истребляться. Этот талантливый администратор введет новый способ усмирения покоренных народов — их переселение на новые территории, чаще всего во внутренние области Ассирии и, с другой стороны, заселение новых областей выходцами из коренной Ассирии. Это приведет к быстрой ассимиляции новых подданных, к их арамеизации (аккадский язык к тому времени был почти повсеместно вытеснен арамейским). Такая внутренняя политика, начатая реформами Тиглатпаласара III, окажется на удивление эффективной и живучей, ее воспримет затем и Нововавилонское царство. Испытать «эфф ективность» этой политики израильтянам придется уже при наследнике Тиглатпаласара III, Салманасаре V (в Библии: שלמנאסר <Шалманесер>, Син. пер.: Салманассар, 726–722 гг.), чья осада мятежной столицы Израильского царства Самарии (начатая Салманасаром V, но завершившаяся уже при его преемнике, Саргоне II) закончится полной катастрофой для всего населения Северного царства — переселением в 722–721 гг. десяти израильских колен на самый восток Ассирии и дальнейшей полной их ассимиляцией. Но это произойдет уже не при Амосе, а при его младшем современнике — Осии.

Наблюдался рост сепаратизма: наместники провинций и вассальные царьки обладали чрезмерной властью.

Военно-политическая машина начала буксовать при сыне Ашшур-нацир-апала II, Салманасаре III (858–824 гг.). Во время его похода к Средиземному морю ему противостоят Северный и Южный союзы сирийских городов-государств. В 853 г. в битве при Каркаре на Оронте ему удается сломить сопротивление — и коалиция из 12 сирийских царей, среди которых израильский царь Ахав, терпит поражение. Но несколько дальнейших походов огромного 120-тысячного войска против Сирии, объединявшейся в эти союзы перед лицом ассирийской угрозы, оказываются неудачными. Даже после того, как в 841 г. распался Южно-сирийский союз, Салманасар III не смог взять Дамаск, стоявший во главе коалиции. Ассирийские документы, говорящие об этой, четвертой кампании царя, свидетельствуют только о том, что Салманасар III приблизился к Дамаску и истребил сады и огороды[11] Дамасского оазиса. Память об этом походе хранит так называемый «черный обелиск» — базальтовый монумент, происходящий из Калаха (Нимрода), содержащий целую серию изображений, на одном из которых можно видеть израильского царя Ииуя, вместе с другими царями, подносящего дань Салманасару. Легенда этого изображения говорит: «Я принял как дань от Иеху из Бит-Шумри: серебро, золото, золотой поднос, золотые чаши, золотые кубки, олово, царский скипетр и оружие»[12].

В последние годы правления Салманасара III в Ассирии вспыхнул мятеж, во главе которого стоял один из сыновей царя. Наследнику Салманасара Шамши-Ададу V (824–811 гг.) пришлось долго и упорно вести борьбу за укрепление престола. Для этого он вынужден был даже пойти на уступки Вавилонии, ради союза с которой он не только уступил захваченные у южного соседа территории, но и признал над собой, в тактических целях, верховенство вавилонского

---

[11] *Pritchard J.B. (ed.).* Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament. Princeton, 1969. P. 280. *Gressmann H. (ed.).* Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament. Berlin, 1926. P. 344.

[12] Описание «черного обелиска» см., напр.: *Pritchard J.B. (ed.).* Ibid. P. 351–355. *Gressmann H. (ed.)* Ibid. P. 343. *Gressmann H. (ed.).* Altorientalische Bilder zum AT. Berlin, 1927. P. 121–125.

царя. Ни о какой борьбе с Сирией в такой ситуации не могло быть и речи. Сирия была на время потеряна.

Начало правления в Израиле царя Иеровоама II совпадает с концом правления в Ассирии преемника Шамши-Адада V, Адад-не́рари III (811–781 гг.). Он вступил на престол еще малолетним. Регентшей при нем была его мать — царица Шаммурамат (знаменитая Семирамида позднейших легенд). Поход 805 года против Сирии не принес юному монарху успеха: он вынудил дамасского царя заплатить дань, но закрепиться в Сирии не смог[13]. Единственным, по сути, успехом его правления был союз с Вавилонией, главной хранительницей общемесопотамских традиций. На основании этого договора Адад-нерари был признан «покровителем Вавилонии».

В последние годы правления у Адад-не́рари III появляется новый противник, претендующий на северо-сирийские земли — молодое государство Урарту. Царствовавшие один за другим сыновья Адад-не́рари III почти сорок лет вели изнурительные войны с этим новым очень сильным врагом, шаг за шагом уступая свои северные позиции. В довершение ко всему, новые мятежи в столице, затем гражданские войны и сепаратизм окраин потрясали все более слабевшую и децентрализованную Ассирию в 781–745 гг. Только полная перестройка всей государственной системы, включая армию и административный аппарат, и только коренное изменение национальной политики — не истреблять поголовно покоренные народы, а ассимилировать их через насильственное переселение — могли поднять царство из состояния затяжного и прогрессирующего упадка. Эти кардинальные реформы и были предприняты Тиглатпаласаром III, пришедшим в 745 г. к власти в результате очередной гражданской войны.

Долгое царствование Иеровоама II в Израиле целиком приходится на период глубокого кризиса главного израильского врага, Ассирии[14], а также на период перманентного внутрисирийского

---

[13] *Pritchard J.B. (ed.).* Ibid. P. 281. *Gressmann H. (ed.).* Ibid. P. 344–345. *Galling K.* Textbuch zur Geschichte Israels. Tübingen, 1968. P. 53 s.

[14] И на не менее глубокий и гораздо более затяжной кризис Египта, который еще с времен последних Рамессидов (с конца II тыс. до н.э.) потерял свое влияние в Палестине. К VIII веку он был слишком ослаблен внутренними расколами,

конфликта. Именно эти обстоятельства позволили Иеровоаму II добиться больших успехов в укреплении своей державы, пережившей в годы его царствования то, что историки Израиля называют «поздним апогеем»[15].

Израильское царство при Иеровоаме II

Северное царство (Израиль) при Иеровоаме II оказалось на вершине своего могущества. Еще его предшественник, Иоас, пользуясь внутрисирийской междоусобицей, смог отвоевать у сирийцев города Заиорданья и северной Галилеи, захваченные ими ранее, при Ииуе и Иоахазе. В войне с Иудеей Иоас одержал победу, захватил самого иудейского царя Амасию, с которым направился в Иерусалим, разрушил стены иудейской столицы, ограбил храмовую сокровищницу и, взяв с собой иудейских заложников, удалился восвояси (4Цар 14:11–14). Иеровоам II, преемник Иоаса на израильском престоле, расширяет территорию Северного царства, которая при нем простирается уже «от входа в Емаф до моря пустыни» (4Цар 14:25), то есть от северной Сирии до Мертвого моря. Даже сам Дамаск, столица южно-сирийского союза, оказывается при Иеровоаме II захваченным и присоединенным к Израилю (4Цар 14:28). Такие военные успехи не могли не вскружить голову израильскому правителю: не восстанавливает ли Господь навеки могущество Израиля?

борьбой с эфиопским влиянием на юге и ливийским влиянием в Дельте, чтобы предпринимать какие бы то ни было экспансии в Передней Азии. Сам Египет (Дельта) вскоре окажется завоеванным ассирийцами — Асархаддон (681–669), разгромив армию Тахарки, захватит в 671 г. Мемфис... Только в конце VII в., воспользовавшись гибелью Ассирии, Нехо I удастся на краткое время подчинить Палестину и Сирию Египту. Во времена же царствования в Израиле Иеровоама II, то есть в пер. пол. VIII в., Палестина не испытывала на себе сколько-нибудь заметного египетского влияния.

[15] См., напр.: *Herrmann S.* Historia de Israel. Salamanca, 2003. P. 303. [München, 1980]. Впрочем, такой взгляд находит и оппонентов, возражающих против «преувеличения» израильского могущества времен Иеровоама II. См., напр.: *Haran M.* The rise and decline of the empire of Jerobeam ben Joash. «Vetus Testamentum», № 17 (1967). P. 266–297. *Cohen S.* The political background of the words of Amos. «Hebrew Union College Annual», № 36 (1965). P. 153–160.

Удивительно, что пророчество Амоса о надвигающейся катастрофе прозвучало в то время, когда, казалось бы, ничто ее не предвещало: Египет, Ассирия, Сирия — в тяжелом внутреннем кризисе и, казалось, им уже не возвыситься; Иудея, маленькое и жалкое царство давидидов, покорена и унижена. На всем Ближнем Востоке в этот момент истории не было государства более сильного, чем царство Иеровоама II.

Именно при этом царе, благодаря восстановлению торговых связей с Аравией, Финикией, благодаря эксплуатации медных рудников в Араве, а также благодаря развитию агрикультуры и текстильной промышленности, Израиль добился хоть и не соломонова, но все же большого экономического успеха. Археологические раскопки в Израиле свидетельствуют о достаточном количестве роскошных жилых построек не только в Самарии, но и таких городах, как Мегиддо, Хазор. Это были двухэтажные дома с 4–10 помещениями вокруг двора, что свидетельствует как о богатстве социальной верхушки израильских городов, так и, как настаивал еще советский ученый Вейнберг, о их внутренней «имущественной и социальной дифференциации»[16]. Ничего подобного не наблюдается в этот период в Иудее — там провинциальные города застроены типовыми одноэтажными зданиями.

И именно в это, такое мирное и благополучное время[17] прозвучали грозные речи Амоса, провозгласившего окончательное решение Яхве — Израиль, Северное царство десяти колен-потомков Иакова, должен погибнуть. Безвозвратно, навеки.

Чем вызван был гнев Божий? Книга Амоса дает ответы и на этот вопрос: религиозный синкретизм, рост социального неравенства и

---

[16] *Вейнберг И.* Сирия, Финикия и Палестина в первой половине I тысячелетия до н.э. В кн.: История Древнего мира. Т. II. — Расцвет Древних обществ. Москва, 1989. С. 101.

[17] Конфликты, о которых говорится в 1–2 глл. Книги Амоса, как считают историки Израиля, относятся не столько ко времени царствования Иеровоама II, сколько ко всему периоду правления династии Ииуя. Кроме того, нельзя забывать, что мы имеем дело с поэзией, а не летописью. Зигфрид Германн справедливо полагает, что серия провозглашенных Амосом Божиих наказаний сирийцам (арамеям), филистимлянам, эдомитянам, аммонитянам и моавитянам (1:3–2:3) является поэтической «парадигматической типизацией» (*Herrmann S.* Ibid. P. 304).

коррумпированность правосудия не могут не привести Израиль к гибели, при всей его временной политической стабильности и при всем его экономическом могуществе.

Религиозный синкретизм. Государственный культ золотых тельцов (3Цар 12:28) и козлов (2Пар 11:15), учрежденный первым царем отделенного от Иудеи северного Израиля Иеровоамом I, незаконное священство, поставленное им «к высотам, и к козлам, и к тельцам» (2Пар 11:15) — все это вело к развитию нездорового религиозного синкретизма, к неестественному симбиозу чистого яхвизма и ханаанских культов, к тому, что Нот назвал «хананеизацией»[18], а Бубер — «ваализацией2[19] израильской религии. Учреждение общенациональных святилищ в Вефиле, духовной столице Северного царства, на том месте, где когда-то праотец Иаков увидел лестницу, связывающую небо с землей (Быт 28:12), и в Дане, у северных границ Израиля «повело... ко греху, ибо народ стал ходить» к этим святилищам (3Цар 12:30) для поклонения. Левиты и все люди с чуткой религиозной совестью еще при Иеровоаме I бежали в Южное царство (2Пар 11:14,16), и некому было взывать к народу, косневшему в духовных прелюбодеяниях. Образ Яхве, Бога Израиля, Который когда-то вывел народ из египетского рабства, Который «сражался за Израиля» (Нав 10:14) за обладание Обетованной землей, Который избрал на вечное царство Давида, в народном сознании был отождествлен с ханаанским Ваалом, символически представляемом в виде могучего быка-оплодотворителя. В домонархический период народ хотя и погружался периодически в болото бытовой хананейской магии, хананейская вера не проникала глубоко в религиозное сознание — к фетишам «хозяев» и «охранителей» было отношение скорее как к необходимым аграрным реквизитам, помогающим в сельской жизни. Яхве в то время просто как бы отошел в народном сознании на второй план. После отделения Израиля от Иуды ситуация стала иной. В Северном царстве в результате «реформ» Иеровоама I произошло отождествление Яхве

---

[18] *Noth M.* Storia d'Israele. Brescia, 1975 [Geschichte Israels. Göttingen, 1950]. P. 178.

[19] *Buber M.* La fede dei Profeti. Genova, 1985 [München, 1964]. P. 74–83. См. также главу «Религия хананеев» в кн.: *Арсений (Соколов), иеромонах* Книга Иисуса Навина. Москва, 2005. С. 38–47.

с Ваалом. Народу было предложено поклоняться золотым тельцам, служившим теперь не только изображением Ваала, но и кощунственной иконой Яхве: «Вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской» (3Цар 12:28). Нарушив таким образом строгий запрет на изображение Бога в виде твари (Втор 4:15–18), Израиль стал поклоняться «изображению… скота, который на земле» (Втор 4:17). Богослужения, совершавшиеся жрецами на высотах, посвященных Яхве, все больше напоминали церемонии язычников. Кроме того, к тому времени вся территория Израильского царства была покрыта множеством и чисто языческих капищ, в которых практиковались различные культы плодородия, сопровождавшиеся священной проституцией[20]. Принимая во внимание все это, мы можем понять, сколь актуальны были речи Амоса, произнесенные им почти через два века после учреждения в Израиле культа тельцов.

Социальная несправедливость. Год от года в Израиле увеличивается социальное расслоение, верхушка общества все более обогащается, замыкается в самодовольстве, а простой, презираемый князьями, народ все более нищает и закабаляется. Конечно, как и всюду на древнем Востоке, классовый строй в Израиле не был рабовладельческим в классическом смысле. Может быть, это даже была одна из древних форм государственного социализма, как предполагает академик Шафаревич[21]. Но как часто обедневший крестьянин или городской ремесленник оказывался в многолетней долговой зависимости, ставившей его в положение, мало отличимое от положения классического раба! С правовой точки зрения израильский бедняк не был, конечно, рабом, но его социальный статус нельзя было назвать независимым. Эта тема наиболее выразительно звучит именно в речах Амоса. Пророк резко обличает все социальные язвы своего времени: взяточничество, насилие над попадавшими в ипотечную кабалу бедняками, ростовщичество, спекуляцию и прочие коммерческие обманы. Обличает бесстыдство и религиозное лицемерие тех, людей, которые разбогатели за счет жестокого обращения с ближними, которые «на одеждах, взятых

---

[20] Об этом см., напр.: *Alonso Schökel L., Sicre J L.* Profetas. T. II. Madrid, 1987. P. 952.

[21] *Шафаревич И.* Социализм как явление мировой истории. Сочинения в 3-х тт. Т. I. Москва, 1994.

в залог, возлежат при всяком жертвеннике» (2:8)[22]. Притесняющие бедных забыли, что земля Израиля принадлежит в равной мере всем потомкам Иакова. Причиной катастрофы, предвозвещенной Амосом, был не только грех идолопоклонства, но и грех ожесточения к ближнему, грех нежелания придворной знати, жречества и торгашей проявить милосердие и братолюбие к народу земли, к беднякам.

Коррумпированность правосудия. Судьи, призванные судить народ по закону, часто руководствовались собственной корыстью и выносили свои решения не по справедливости, а в пользу богатых беззаконников. Плата за такие услуги не была велика: судьи продавали «бедного за пару сандалий» (2:6). Очень часто бедняк оказывался в долговом рабстве именно по решению корыстолюбивых судей, присуждавших его к этому за неуплату ростовщику непомерно выросшего долга. Бесспорно, так бывало везде и всегда, во всех обществах. Но так не должно было быть в Израиле, где правовые отношения должны были строиться на основании высоконравственных Синайских заповедей.

«Судьба каждого настоящего пророка — бороться со своим временем»[23]. Эти слова современного сибирского библеиста диакона Романа Штаудингера сказаны им применительно к иудейскому пророку Иеремии. Не менее справедливы они и по отношению к его далекому израильскому предшественнику — пророку Амосу, обличителю духовных извращений и социальных неправд своего времени.

---

[22] Современный португальский библеист Жуау Лоренсу в этой связи справедливо замечает: «Религия, согласно Амосу, находится в состоянии сильной деформации: она служит лишь для успокоения совести, культ никак не отражается на повседневной жизни народа». — *Lourenço J.D.* História e profecia. O mundo dos profetas bíblicos. Lisboa, 2007. P. 180.

[23] *Роман Штаудингер, диак.* Образ пророка Иеремии в Священном Писании, в иудейской и христианской традициях (дипломное сочинение). Сергиев Посад, 2003. С. 30. Автор опубликовал эту работу также в журнале «Альфа и Омега»: № 40 (2004) и № 41 (2004).

Пастух из Фекои

Амос происходил из *Фекои* (תְּקוֹעַ, *Текоа*), небольшого, расположенного в холмистой местности на высоте около 850 м, укрепленного городка в 18 км на юг от Иерусалима и в 9 км на юго-восток от Вифлеема, у границ Иудейской пустыни, которая, по наблюдению блаж. Иеронима, «вся… наполнена пастухами, так что бесплодие земли вознаграждается обилием скота. Из числа этих пастухов был и пророк Амос»[24]. Еще Ровоам, первый иудейский царь после разделения единого Израиля на два царства — северное (Израиль) и южное (Иудею) — «укрепил… Фекою» (2Пар 11:6)[25]– и город приобрел важное военное значение, сохраненное им по крайней мере до II века христианской эры[26]. «Иудейская война» Иосифа Флавия[27] (кон. I в. н.э.) и переписка Симона бар-Кохбы (пер. пол. II в. н.э.) свидетельствуют о том, что и в римскую эпоху Фекоя продолжала быть городом, важным в военном отношении. Упоминание о Фекое встречается также в Мишне (II–III вв. н.э.), в трактате Менахот,

---

[24] *Иероним, блаж.* Три книги толкований на пророка Амоса. Творения. Ч. 13. С. 1–2.

[25] Другие упоминания о Фекое в Библии: 2Цар 14:2,4,9; 23:26. 1Пар 11:28; 27:9. 2Пар 20:20. Неем 3:5, 27. Иер 6:1. 1Мак 9:33.

[26] В одной из современных статей, посвященных Фекое, собраны интересные данные, представляющие регион Фекои как место, куда в эпоху, близкую времени служения Амоса, бежали многие мятежники и гонимые: *Strijdom P.D.F.* What Tekoa did to Amos. «Old Testament Essays», № 9/2 (1996). P. 273–293.

[27] *Иосиф Флавий.* Иудейская война, IV, 9, 5. Нов. русск. перевод Финкельберга и Вдовиченко вышел недавно в издательстве «Гешарим»: Москва-Иерусалим, 2006.

где говорится о том, что «Фекоя имеет лучшее оливковое масло»[28]. Сегодня Фекоя — это маленькое арабское селение khirbet Teqû'a и расположенное рядом с ним еврейское поселение Ткоа. Местные жители, как и в далекие библейские времена, занимаются разведением мелкого рогатого скота и садоводством.

Итак, Амос был иудеем, подданным иудейского царя (ср. Ам 7:12). Его социальный статус не был слишком высоким. На основании самой книги пророка Амоса можно судить, что он не был вельможным человеком. Он был *из пастухов* (1:1, ср. также 7:14). Но значит ли это, что Амос был беден, настолько беден, что вынужден был наниматься обрезывать и собирать сикоморы в садах более зажиточных соотечественников (7:14)? Из библейского текста этого не следует с очевидностью.

Существительное נֹקֵד встречается в масоретском тексте[29] только дважды — в данном месте и в 4Цар3:4, где говорится о том, что «Меса, царь Моавитский, был נֹקֵד (Синод. пер. и пер. архим. Макария (Глухарева): богат скотом)». Явно, что царь Моава не мог быть простым пастухом, он был владельцем стад. Именно так и переводят это слово многие современные авторитетные переводы, в частности Иерусалимская Библия[30]. Таргум книги Амоса

---

[28] Менахот, 8,3. Впрочем, существует проблема с отождествлением библейской Фекои и Фекои, упомянутой в Мишне. Некоторые ученые полагают, что и в Галилее имелось селение с таким же названием, и что данный мишнаитский трактат упоминает именно о галилейской Фекое. См., напр.: *Martin-Achard R* Amos. L'homme, le message, l'influence. Genève, 1984. P. 16.

[29] Далее: МТ.

[30] Начало различным вариантам как французских, так и прочих изданий *Иерусалимской Библии* было положено выходом в свет в 1955 году «La Sainte Bible» — нового комментированного перевода Писания на французский язык, плода многолетних текстологических и экзегетических исследований под руководством иерусалимской École Biblique. Многократно переиздаются переработанные варианты на французском языке. В изданиях «Иерусалимской Библии» на других европейских языках — итальянском, португальском, испанском, немецком, английском и др. — перевод, как правило, осуществляется непосредственно с оригинальных языков, а вводные статьи, комментарии и ссылки переводятся с французского. Во многих странах комментарии Иерусалимской Библии справедливо считаются авторитетнейшими. В этой работе, ссылаясь на Иерусалимскую Библию (далее — BJ), будем пользоваться в основном изданием на португальском (Bíblia de Jerusalém. São Paolo, 2002) и итальянском (La Bibbia di Gerusalemme.

стремится возвысить социальный статус пророка и читает נקד как בקר[31], и ввиду этой ошибки переводит на арамейский: מרי גיתי, *глава пастухов*. Также в Таргуме книги Амоса 7:14 вместо «сборщика сикоморов» мы встречаем «владельца сикоморовых полей в Сефиле». По всей видимости, Таргум, перефразируя ответ Амоса вефильскому священнику Амасии, подчеркивает, что Амос был достаточно богат и посему не имел надобности зарабатывать себе на жизнь пророчествами, быть профессиональным пророком («сыном пророческим»).

Древние христианские комментаторы склонны видеть в Амосе скорее простого бедного пастуха, нежели зажиточного животновода. Преподобный Ефрем Сирин в ответе Амоса Амасии видит указание на бедность Амоса: «Не учился я этому (пророчествовать — Арс.), потому что *пастырь бех, ягодичия обирая*, чтобы питаться ими, и привык к пище, какую легко находит всякий»[32]. Также и святитель Кирилл Александрийский полагает, что Амос «имел пропитание вполне скудное и довольствовался полевыми плодами, которых никто не купит»[33].

Современные исследователи расходятся в оценке социального статуса Амоса: был ли Амос владельцем овечьих и козьих стад или только лишь наемным пастухом, владел ли он также полями с сикоморовыми деревьями, или просто собирал сикоморы. Neher, Randellini, Monloubou, Wolff и Rudolph думают, что Амос был богатым или, по крайней мере, мелким собственником стад. Van Hoonacker, Osty, Steinmann, Rinaldi, García Trapiello, напротив,

---

Bologna, 2008) языках. На русском языке о BJ см. наш перевод предисловия кардинала Джанфранко Равази к последней ее итальянской редакции, опубликованный на сайте «Киевская Русь»: http://www.kiev-orthodox.org/site/scripturistic/3000 и на сайте Парижской православной семинарии: http://www.wmaker.net/seminaria/Введение-к-новому-итальянскому-переводу-Библии_a194.html.

[31] Предположение, что автор Таргума Амоса мог принять в масоретском тексте נ за ב, а ד за ר встречаем, например в недавнем текстологическом исследовании итальянских авторов: *Carbone S.P., Rizzi G.* Il libro di Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica. Bologna, 1993. P. 61. См. также: *Юнгеров П.* Ibid. С. 151.

[32] *Ефрем Сирин, преп* Толкование на книгу пророка Амоса. Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901. С. 136.

[33] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Амоса. Творения. Ч. 8. Москва, 1891. С. 511.

считают, что он был представителем низшего класса, неимущим бедняком. МТ дает возможность обеих интерпретаций.

Самоопределение Амоса как בוֹלֵס שִׁקְמִים, сборщика сикоморов дает возможность предположить, скорее, что Амос не был простым собирателем плодов этого растения, а культивировал его. Слово בוֹלֵס, (причастие от глагола בלס) переводчики Синодального перевода поняли как «собирающий», Макарий (Глухарев) — как «возделывающий»[34]. Согласны с последним и переводы различных изданий BJ, а также Юнгеров, отмечающий, что данное причастие означает «обрабатывающего, ухаживающего за сикоморой, пользующегося ее плодами»[35]. Греческие переводы разногласят. Так, LXX переводит בוֹלֵס как κνίζων, «надрезывающий»[36]; Акила — как ἐρευνῶν, «ищущий»; Феодотион — как χαράσσων, «очищающий». Таргум дает перевод всего словосочетания так: שִׁקְמִין אִית לִי, *сикоморы были у меня*, что соответствует также греческому переводу Симмаха. Был ли Амос собственником культивируемых сикомор? Ни МТ, ни древние переводы не дают нам ответа.

Сикомора (שִׁקְמָה) — род фигового дерева, смоковница. «Сикоморы в Священном Писании вообще означают египетскую смоковницу. Плоды ее, очень схожие со смоквою, ценятся высоко и собирание оных было вверяемо особенным приставникам», — отмечает русский духовный писатель архимандрит Никифор (Бажанов)[37]. Блаженный Иероним полагает, что, поскольку Амос «жил в пустыне», где «совсем не растет подобного рода дерево», то речь не может идти о сикоморе (LXX: συκάμινα — калька еврейского שִׁקְמָה, гебраизм), и предполагает, что שִׁקְמָה следует

---

[34] Здесь и далее пользуемся пер. преп. Макария по изд.: *Священное Писание.* New York, 1996.

[35] *Юнгеров П.* Ibid. С. 151.

[36] «Плод сего дерева не созревает, если не сделано будет на нем какого-нибудь малого надреза. Сие-то, вероятно, разумели LXX, употребив здесь слово κνίζων вместо χαρακῶν (очищающий) или συλλέγων (собирающий)». *Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на пророка Амоса. Творения. Ч. 4. Москва, 1857. С.376. Здесь блаж. Феодорит отстаивает правильность перевода LXX (κνίζων) в противовес пер. Феодотиона (χαρακῶν, χαράσσων).

[37] *Никифор, архим.* Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. Москва, 1891. С. 642.

отождествить с ежевикой (лат. mora), которой, говорит он, «пастухи утоляют голод при недостатке пищи»[38]. Подобное предположение нельзя считать основательным: пасти скот Амос в действительности мог на Иудейском нагорье, а когда наступало время надрезывать сикоморы, мог спускаться в долину. Эта летняя сезонная работа не была продолжительной, и если Амос был не просто пастухом, а начальником над пастухами, он тем более мог оставлять свои стада в горах под присмотром, а сам идти надрезывать сикоморы — выпускать из них горький сок во время созревания — или руководить этими работами[39]. Когда одни комментаторы говорят, что пастух Амос питался дикими, никому не нужными ягодами, а другие настаивают на том, что плоды сикоморы весьма ценны, а еще более ценная древесина используется в столярном ремесле, это говорит лишь о том, какую позицию занимает тот или иной древний или современный автор — отстаивает мнение о низком социальном статусе Амоса или подчеркивает высокое общественное положение последнего. Живущий в Израиле Альберто Мелло, кроме того, замечает, что сикоморы служат кормом для домашнего скота[40].

Интересно отметить, что в 1:1 перевода LXX находим странное чтение, перешедшее из этого греческого перевода и в церковнославянский: בַּנֹּקְדִים (из пастухов, в пастухах) переведено как ἐν νακκαριμ, или, в некоторых вариантах и у блаж. Феодорита как καριαθιαρ(ε)ιμ (цркcл.: *яже быша в Кириафиариме*). Иероним допускает, что переводчики LXX могли принять букву ד за ר и совсем не заметить букву ב, что, само собой, «делает неизвинительною эту ошибку»[41]. Чтение в таком случае могло получиться «аккерим» или «аккарим». Иероним не знает такого еврейского топонима. LXX могли сделать еще один шаг и отождествить несуществующий «Аккарим» с филистимским городом Аккарон. Странное допущение. Аккарон находится слишком далеко от Фекои, и гре-

[38] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 134.

[39] «Сезонным полукочевничеством» (semi-nomadismo stagionale) называет такой образ жизни Джорджио Торн: *Tourn G.* Amos, profeta della giustizia. Torino, 1972. P. 18.

[40] *Mello A.* Amos e Osea. Bose, 2003 (аудиозапись лекций, в печатном виде работа пока не издана).

[41] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 3.

ческие переводчики не могли этого не знать. Юнгеров полагает, что греческое слово καριαθιαρ(ε)ιμ (у Феодорита: καριαθιαρήμ) и церковнославянское *Кириафиарим* «несомненно есть позднейшая поправка и замена известным (1Цар 6:21; 7:1–2…) неизвестного». Вывод отечественно библеиста однозначен: странный перевод LXX не может быть предпочтен масоретскому тексту[42].

Имя *Амос*, евр. עָמוֹס (не путать с именем отца пророка Исайи — אָמוֹץ, Ис 1:1) не встречается в других ветхозаветных книгах. По всей видимости, оно происходит от глагола עמס, в породе qal означающего «грузить», «возлагать груз»[43]. Понимаемое как nomen agentis, это имя имеет активное значение: «несущий» (бремя). Иудейская традиция видела в имени «Амос» пассивную форму: тот, на кого возлагается груз. Согласно мысли иудейских комментаторов, само имя пророка указывает на косноязычие, на трудность в произнесении речей. Эту мысль воспринял и блаж. Иероним, когда в предисловии к своему толкованию на книгу Амоса заметил, что пророк был «неискусен в слове, но не в знании»[44]. Ясно, что под «неискусен в слове» (imperitus sermone) следует понимать именно косноязычие, а никак не отсутствие литературного дара: книга пророка — пример высокой поэзии, она насыщена изысканными литературными приемами, полна живых образов, ярких метафор.

Форма и содержание книги Амоса свидетельствуют, что автор не только свободно владеет литературными формами и приемами своего времени[45], но и обладает обширными знаниями в политиче-

---

[42] *Юнгеров П.* Ibid. С. 6.

[43] См., напр.: Быт 44:13. Кроме породы qal, в Писании засвидетельствована также порода hifil этого глагола («возлагать чрезмерный, непосильный груз») — напр.: 3Цар 12:11; 2Пар 10:11.

[44] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 2.

[45] Нельзя не согласиться с Михаилом Селезневым, заметившем в одной из статей, что «обилие в книге Амоса риторических приемов, характерных для пророческих текстов и текстов Премудрости, говорит о том, что автор ее, безусловно, получил какое-то образование, большее, чем можно предполагать для «человека с улицы»»: *Селезнев М.* Амос 7:14 и пророческая риторика. Доклад на конференции по преподаванию библейского иврита в Институте Востоковедения РАН 19 сентября 1996 г. В сб.: *Лезов С.В., Тищенко С.В. (ред.).* Библия: язык,

ской географии, хорошо осведомлен о состоянии дел в окружающих Израиль и Иуду государствах (1–2 гл., 9:7 и др.). Ему, выходцу из Иудеи, было известно все о социальном, военно-политическом и религиозном состоянии соседнего Израиля. У него обширные знания природы, животного и растительного мира. Все это также говорит в пользу того, что он не был простым батраком, заботящимся лишь о насущном хлебе, как бы ни был романтичен такой образ — образ бедного селянина, отправляющегося обличать самых сильных мира сего.

Что значат слова пророка о самом себе: *Я — не пророк и не сын пророка* (7:14)?

«Я — не пророк» может означать:

1) «Я не из лжепророков, которые пророчествуют за деньги» (понимание Раши[46]).

2) «[Разве] я не пророк?». Однако, структура предложения, отсутствие вопросительной частицы и, главное, последующие слова: *я был пастух*...и т.д. делают почти невозможным понимание ответа Амоса Амасии в качестве риторического вопроса.

3) «Я не был пророком». Такое понимание предлагает LXX: οὐκ ἤμην προφήτης.

4) «Я не собирался быть пророком». Такое понимание — более традиционно и более соответствует контексту всего рассказа о столкновении со священником Амасией (7:10–17)[47]. Профессия Амоса — не пророк, пастух. Ему незачем добывать себе пропитание пророчествами — у него имеется иной источник существования. Такое понимание созвучно также мнению Раши (1).

«Не сын пророка» может означать:

текст, история. Москва, 1998. С. 113–122. О книге пророка Амоса как литературном произведении см. след. главу наст. работы.

[46] Раши (рабби Шломо бен Ицхак, иудейский комментатор, XI в.) в толковании на Ам 7:14 пишет:

לא נביא אנכי - איני מנביאי שקר שלכם הנוטלים שכרם להנבא איני צריך לכל זאת ולא נהגתי כך אני שאני עשיר ובעל מקנה ונכסים כמו שת״י ארי מרי גיתי אנא ושקמין אית לי בשפלתא בוקר אנכי - רועה בקר ובולס שקמים - מחפש בשקמים לראוי איזה עתו לקוץ כדי להוסיף ענפים ואיזה ראוי לקורות שכן דרך שקוצצין בתולות השקמה ובולס כמו ובולש אלא שעמוס מגמגם בלשונו שכך אמרו למה נקרא שמו עמוס שהיה עמוס בלשונו וישראל קוראים אותו פסילוס כדאיתא בפסיקתא

[47] См. комм. к 7:10–17 наст. работы.

1) «Мой отец не был пророком». Это традиционное еврейское понимание: часто сыновья пророков становились пророками. Радак перефразирует так: «Не отец меня научил пророчествовать»[48].

2) «Я не принадлежу к пророческой школе, я не ученик пророков». Со времен Илии и Елисея существовали пророческие корпорации, одна из которых была как раз в Вефиле. В таком случае слово נָבִיא , *пророк* — технический термин для обозначения члена профессиональной пророческой корпорации.

3) Может означать идиоматическую эмфазу, и тогда вторая половина фразы (*и не сын пророка*) усиливает первую (*я не пророк*). Это очень характерно для еврейского выражения мысли[49].

Каждое из этих трех пониманий не отрицает, конечно, двух других. В любом случае, пророк своим ответом Амасии не отрекается от своих пророческих речей, от своей миссии, а лишь утверждает, что главное для пророческого служения — быть посланным от Бога и иметь в своих устах слово Божие. И тогда, даже если ты не учился на пророка, даже если тебя никто из людей в пророки не посвящал, никакие внешние обстоятельства, ни презрение и гонения со стороны религиозной и политической аристократии не заставят тебя замолчать. И тебе самому не удержаться от того, чтобы начать пророчествовать. *Лев начал рыкать, — кто не содрогнется? Господь Бог сказал, — кто не будет пророчествовать?* (3:8)[50].

Обычно пророческое призвание было пожизненным. Те, кого Бог призвал к пророческому служению, оставались пророками всю

---

[48] Радак (рабби Давид Кимхи, 1160–1225) в толковании на Ам 7:14 пишет:

ויען עמוס - לא נביא אנכי לא הייתי נביא מנעורי וגם לא בן נביא אנכי שלמדנו דרכי הנבואות

כי בוקר אנכי - לא היתה זאת מלאכתי כי בוקר הייתי הולך אחרי בקרי וצאני כמו שאמר אשר היה בנוקדים ועשיר אנכי ואיני צריך ללחם שיתנו לי כמו שתאמר

בולס - י״מ כמו בולש בשין מתרגום ויחפש ובלש כלומר לוקט שקמים למאכל בקריו אופי׳ מערב השקמים עם דברים אחרים לצורך בקריו ובדברי רז״ל דבר מעורב יקרא בלוס כמו שאמר שכן עני אוכל פיתו מעיסה בלושה, פי׳ שנילוש הקמח והסובין והמורסן ביחד לפי׳ מצטרפין הסובין והמורסן עם הקמח לשעור חלה ושקמי׳ הוא מין ממיני התאנים וי״ת ארי מרי גיתי וגו

אנכי - שלשתן מלעיל הטעם בנו״ן

[49] Ср., напр., возглас Павла в Синедрионе: «Я фарисей, сын фарисея!» (Деян 23:6).

[50] Ср. свидетельство пророка Иеремии о своем, как бы вынужденном, пророческом призвании: «Ты влек меня, Господи, — и я увлечен; Ты сильнее меня — и превозмог… Было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и — не мог» (Иер 20:7,9).

свою последующую жизнь (Осия, Исайя, Иеремия и др.). Так ли было с Амосом, мы не знаем. Вне самой книги Амоса в ветхозаветных книгах не содержится упоминаний о пророке. Святитель Епифаний Кипрский, пользуясь, видимо, каким-то иудейским преданием, в своей книге «О жизни пророков» пишет, что сын вефильского жреца Амасии ударил Амоса в висок дрекольем, так что тот едва живым привезен был в Иудею, в родную Фекою, где и умер[51].

К Амосу, как, быть может, ни к кому другому из израильских пророков, применимы слова апостола Павла: «Незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1Кор 1:28–29).

[51] *Епифаний Кипрский, свт.* О жизни пророков. «Воскресное Чтение», 1846–47 гг. С. 42. Епифанию, владевшему еврейским языком, были небезызвестны иудейские предания.

Книга пророка Амоса
как литературное произведение

Главной литературной формой того раздела священных книг, который в еврейской традиции получил название «поздних пророков» — נביאים אחרונים — и в который входит книга Амоса, является поэзия. Это прежде всего относится к самим пророчествам. Там же, где мы встречаем описание обстоятельств, в которых было произнесено то или иное пророчество, а также в биографических или автобиографических частях пророческих книг возвышенная поэзия уступает место повествованию. Книга пророка Амоса — не исключение: бо́льшая часть ее написана в поэтической форме. Прозаический объем невелик: 1:1; 3:1; 5:1; 6:9–10[52]; 7:1–8a, 10–16a; 8:1; 9:1,12,15.

О древнееврейской поэзии

Следует сказать несколько слов о древнееврейской поэзии вообще. Отсутствие рифмы является одним из главных ее отличий от современной европейской поэзии. Вместо повторяющихся звуковых окончаний строк (рифмы) еврейская поэзия пользуется широко распространенным на Ближнем Востоке смысловым *параллелизмом*. Двустишия, реже — трехстишия, еще реже четырех-, пяти- и шестистишия[53] построены так, что мысль, выраженная в первом члене

---

[52] К примеру, BJ рассматривает отрывок 6:9–10 как поэтический текст.

[53] Некоторые ученые насчитывают в отдельных стихах до девяти членов. См., напр.: *Korpel M., Moor J* Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry. In: The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry. Sheffield, 1988. P. 1–61. Существуют в библейской поэзии и одностишия. Для простоты и наглядности в нижеследующих примерах приводим лишь двустишия.

стиха, находит свое отражение, развитие или противопоставление в следующем члене (членах)[54]:

Человек праведнее ли Бога?
и Создавшего его праведней ли муж?

(Иов 4:17)

Как лань желает к потокам воды,
так душа моя желает к Тебе, Боже!

(Пс 42[41]:2)

Ибо знает Господь путь праведных,
а путь нечестивых погибнет.

(Пс 1:6)

Это три самых простейших примера параллелизма.

Первый пример показывает, как мысль, выраженная первым членом стиха, находит свое синонимическое отражение во втором: каждому слову первого полустишия поэт находит синонимы во втором. Мысль, выраженная в первом члене, просто варьируется, повторяется во втором, только другими словами. Это — *синонимический параллелизм*[55].

Во втором примере второй член развивает мысль, выраженную в первом члене. Это — *синтетический параллелизм*. Мысль, выраженная первым членом, призвана проиллюстрировать следующую за ней мысль второго члена, усилить ее через сравнение: душа псалмопевца сравнивается с ланью.

Третий пример — *антитетический параллелизм*, когда второй член стиха противопоставляется первому: праведник спасается, а нечестивец погибает.

---

[54] Здесь и далее во всей этой главе мы для наглядности даем строго буквальный перевод, причем с сохранением порядка слов оригинала.

[55] Иногда от такого, строго синонимического, параллелизма отделяют параллелизм *степенный*, когда «во втором члене повторяются некоторые слова или выражения первого члена и заканчивается начатая в нем мысль, образуя как бы следующую ступень» (*Иванов М.* Библейская стилистическая симметрия. «Журнал Московской Патриархии», № 10 (1981). С. 69).

Во всех трех примерах стилистическая симметрия — смысловая. Этот параллелизм смысла чаще всего не сопровождаться четким ритмом: ритм в еврейской поэзии — свободный, если вообще имеет смысл говорить о ритме. Количество слогов в полустишиях может быть совершенно разным, ударения не упорядочены. Но все же это именно поэзия, часто очень возвышенная[56].

Исследователи древнееврейской поэзии до сих спорят: имеет библейский стих метрическое строение или нет[57]. Следует ли

---

[56] Кроме параллелизма в древнееврейской поэзии встречаются и другие поэтические приемы — *аллитерация* (напр., Числ 24:9а. Суд 5:4. Пс 8:5 и мн. др.), *акростих* (напр., Плач, некоторые псалмы), *рефрен* (напр., Пс 136 [135]), *амплификация* (напр., Ис 2:12–16) и др. О лингвистических, риторических и стилистических приемах в ветхозаветной поэзии см., напр.: *Мень Александр, прот.* Библиологический словарь. Т. II. Москва, 2002. С. 473–479. *Лабковский С* Поэзия пророков. Берлин-Петроград-Москва, 1923. *Gray G.* The Forms of Hebrew Poetry New York, 1972. *Robinson T* The Poetry and Poets of Old Testament. London, 1947. *Skehan P.* Studies in Israelite Poetry and Wisdom. Washington, 1971. *Alonso Schökel L.* Hermeneutics in the Light of Language and Literature. «Catholic Biblical Quarterly», № XXV (1963). P. 378–381. *Alonso Schökel L.* Estudios de poética hebrea. Barcelona, 1963. *Alonso Schökel L* Sobre el studio literario en el Antiguo Testamento. «Biblica», № 53 (1972). P. 544–566. *Alonso Schökel L.* A Manuel of Hebrew Poetics. Roma, 1988. *Cooper A.* Biblical Poetics — A Linguistic Approach. New Haven, 1976. *Watson W.* Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques. Sheffield, 1984.

[57] См., напр., недавнюю статью отечественного филолога Татьяны Вевюрко: *Вевюрко Т.* Метрика архаической израильской поэзии (на материале Пс 29). В сб. «Библия: литературные и лингвистические исследования». Москва, 1998. С. 123–150. Автор настаивает на том, что древнееврейской поэзии свойственна метрическая структура и что метрику нельзя считать всего лишь частным случаем проявления параллелизма, но что «метрика и параллелизм — это дополняющие друг друга признаки, которые характеризуют собственно *поэтический* язык» (с. 141). Статья содержательна и увлекательна. С чем невозможно согласиться, так это с тем, что при «неразличении вопросов метрики и параллелизма… неясно, где проходит граница между поэзией и прозой» (с. 124). Автор полагает, что «параллелизм… свойствен и прозе». Если с этим согласиться, тогда что же вообще останется в библейской поэзии «поэтического»? Ведь параллелизм — самый надежный определитель «поэтичности» еврейских текстов. Было бы неразумно сходить с этой твердыни на зыбкую почву т.н. «теории ударения» и прочих метрических теорий. В конце статьи автор приводит список литературы по исследуемому ей вопросу. Из современных исследований природы библейского параллелизма следует также отметить солидную монографию Андрея Десницкого: *Десницкий А* Поэтика библейского параллелизма. Москва,

присутствие четкого ритма в отдельных стихах, строфах и даже целых произведениях рассматривать по законам метрики, пусть даже «неустойчивой»[58]? Или это все же частное проявление параллелизма (ритмический параллелизм)?

Применение метрики оказывается крайне затруднительным. Даже если допустить, что еврейское стихосложение пользуется метрическими моделями, такую метрику трудно назвать устойчивой: стихи чаще оказываются образованными из разностопных колонов (2+3, 3+2, 2+3+2), нежели из равностопных (3+3, 4+4). Бурно развивающаяся филология не предложила пока веских оснований для принятия метрической теории древнееврейского стихосложения, которые могли бы заставить отказаться от параллелизма как главного определителя «поэтичности» текста. Еврейский стих организуется именно на принципах параллелизма[59].

Исследование параллелизма как самого характерного и самого распространенного приема древнееврейского стихосложения

2007. См. также его статьи на эту тему: *Десницкий А.* Поддается ли библейкий параллелизм классификации?. Материалы Шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Часть I. Москва, 1999. С. 64–82. *Десницкий А.* Параллелизм как композиционный принцип текстов библейской традиции. В: *Павлова О., Немировский А. (ред.).* Древний Восток. Общность и своеобразие культурных традиций. Москва, 2001. С. 178–199. *Десницкий А.* Поэзия и проза в Ветхом Завете. «Вестник древней истории», № 240 (2002). С. 68–86.

[58] *Korpel M, Moor J.* Ibid. Эти ученые полагают, что найти метрическую систему в древнееврейской поэзии можно лишь на уровне крупной литературной формы — строфы, канта (серии из 1 — 4 строф), полупесни, песни. Но даже Татьяна Вевюрко, оппонирующая им и доказывающая возможность обнаружения метрической системы на уровне базовых структурных единиц — стопы, колона, стиха — считает, что и в отношении последних говорить о метрической структуре имеет смысл лишь в тех случаях, когда «количество стоп в следующих друг за другом колонах в рамках одного стиха устойчиво». — *Вевюрко Т.* Ibid. С. 133. Ср. также: *Mowinckel S.* Zum Problem der Hebräischen Metrik. «Festschrift Alfred Bertolet». Oslo, 1950. *Stuart D.* Studies in the Early Hebrew Meter. Missoula, 1976.

[59] Из совр. работ, авторы которых не видят возможным применение метрики или считают метрику просто частным проявлением *интенсивного* параллелизма, см., напр.: *Alter R* The World of Biblical Literature. New York, 1992. *Berlin A* The Dynamics of Biblical Parallelism. Bloomington, 1985.

занимает библеистов и филологов не первое столетие. В дореволюционной отечественной библеистике тоже были сочинения, рассматривающие это явление. Одна из этих работ, хотя и была опубликована еще в 1872 году, до сих пор не потеряла своей свежести. Это статья «О древнееврейской священной поэзии» Николая Елеонского[60]. Автор статьи не находит в библейской поэзии ни метра, ни внешнего ритма, а только лишь параллелизм членов стиха, который он называет также «ритмом мыслей»: «Что касается поэзии еврейской, то она довольствуется лишь ритмом мыслей, так называемым *параллелизмом членов*, не придавая особенного значения гармонии звуков и слов... Определенных, правильных метров и рифм мы не находим в древнееврейской свящ. поэзии»[61].

Необходимо отметить, что параллелизм свойствен не только древнееврейской и угаритской поэзии, но и ранней поэзии других народов. Вот два простейших примера параллелизма в русской поэзии:

Взойди, взойди, солнце, взойди выше лесу,
Приди, приди, братец, ко сестрице в гости...[62]

---

[60] *Елеонский Н.* О древнееврейской священной поэзии. «Чтения в Обществе любителей духовного просвящения», № 6 (1872). С. 402–418, № 7 (1872). С. 428–452.

[61] *Елеонский Н.* Ibid. С. 433. Елеонскому, профессору Московской духовной академии оппонирует Аким Олесницкий, профессор Киевской духовной академии, отстаивающий стихометр и отвергающий параллелизм в еврейском стихосложении (*Олесницкий А.* Рифм и метр ветхозаветной поэзии. «Труды Киевской духовной академии», 1872, №№ 10–12. С. 242–294, 403–472, 501–592): «Параллелизм членов, хотя он и имеет определенное существование, к сущности поэзии, по самой природе своей, вовсе не относится» (с. 502), «параллелизм предложений не возможен и не существует» (с. 550). Ошибочность этого утверждения сегодня не требует доказательств. В целом, позиция Олесницкого страдает тем, о чем говорит Татьяна Вевюрко — неразличением вопросов метрики и параллелизма: Олесницкий считает параллелизм «метрической формой» (см., напр., с. 506). Впрочем, для XIX века это и не мудрено.

[62] Пример взят из: *Лотман Ю* Анализ поэтического текста: структура стиха // О поэтах и поэзии. Санкт-Петербург, 1996. С. 94. [Ленинград, 1972].

Дай, весна, добрые года,
Года добрые, хлебородные!
Зароди жито густое,
Жито густое, колосистое,
Колосистое, ядренистое!
Чтобы было с чего пиво варити,
Пиво варити, ребят женити,
Ребят женити, девок отдавати![63]

Что появилось раньше, поэзия или проза? Конечно, поэзия. Это подтвердит любой собиратель фольклора. Устное творчество по самой природе своей поэтично. Эта поэтичность, для удобства запоминания, нередко выражается при помощи параллелизма. Причем, чем древнее поэзия, тем совершеннее параллелизм.

Словесность на ранних своих стадиях, особенно на стадии устной, насквозь поэтична. Она архаична, но отнюдь не примитивна. Напротив, поэтическому языку доступно то, к чему не способна проза. Это подтверждает современное литературоведение: «Поэтическая структура оказывается несравненно более высоко насыщенной семантически и приспособленной к передаче таких сложных смысловых структур, которые обычным языком вообще не передаваемы»[64]. Полисемантизм в Библии, на котором настаивает святоотеческая экзегетика, свойственен прежде всего поэтическим текстам. Понимание, а значит и истолкование поэтического текста не может быть таким же, как понимание и истолкование прозы.

Само употребление слов в поэзии совершенно иное, нежели в простом повествовании. «Поэт... тоже пользуется словами, но не так, как просто говорящий или пишущий. Последние должны исчерпывать слова до конца, а поэт дает своим словам реальное существование и постоянство»[65]. Чтобы было ясно, о чем

---

[63] Из журнала «Костромская старина», № 1 (1991). С. 12.

[64] *Лотман Ю.* Ibid. С. 96. См. также: *Веселовский А.* Историческая поэтика. Ленинград, 1940.

[65] *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt a.M., 1959. P. 36 (цит. по: *Вайс М.* Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретацию Иерусалим-Москва, 2001. С. 34–35. [HaMiqra Kidemuto. Jerusalem, 1962]).

идет речь, процитируем современного израильского библеиста и литературоведа Меира Вайса. В поэтическом языке, по его замечанию, «слово — реальность: мы видим мир не *сквозь* слово, мы видим мир *в* самом слове, мир, *в* нем отраженный. Слово — это не путь к реальности, в самом слове мы получаем опыт реальности… В языке науки слово имеет только одно значение, ясное и определенное. Хотя в повседневной бытовой речи каждое слово, как доказано современной семантикой, имеет несколько значений, все его возможные значения общеизвестны и всеми приняты. Говорящий обычно имеет ввиду одно из этих значений, а слушатель в большинстве случаев знает, что подразумевается. В поэтическом языке слово также имеет множество значений, но здесь значения не общеизвестны и не общеприняты. Слово вырастает, как дикое растение, в собственном саду поэта. Подчас оно не подчиняется стандартным языковым нормам, оно не считается с настоящей этимологией, а следует народной этимологии. По временам поэтическое слово, забывая о своих исторических ассоциациях, сохраняет лишь ассоциации, навязанные ему поэтом. По временам эмоциональные обертоны подавляют понятийное значение слова. Иногда в намерения поэта входит наделить слово одновременно несколькими значениями»[66]. Интерпретатор поэтического произведения не может этого не учитывать. Для правильного понимания поэтического текста ему необходимо не просто хорошо знать все значения и функции слов и фраз, лингвистических и синтаксических форм, употребляемых автором, ему надо внутренне «настроиться на волну» поэта, *сопереживать* тому, о чем он пишет. Поэтический текст требует участия не столько ума, сколько сердца читателя, требует настройки его внутреннего слуха, требует симпатии[67]. Иначе можно прийти к грубым ошибкам в истолковании и вместо понимания поэтического произведения получить плоский «научный» комментарий.

Но даже при глубоком внутреннем сопереживании поэтическим библейским текстам интерпретатор видит границы своего

---

[66] *Вайс М.* Ibid. С. 85–86.

[67] συμπαθέω = сострадаю.

понимания. Это не повод для уныния, скорее, повод для смирения. Ведь если принцип внутреннего сопереживания справедлив для поэзии вообще, то справедлив он и для поэзии библейской. Понятно, почему неверующий не способен понять подлинного значения и смысла религиозной поэзии: он не видит перед собой ничего, кроме простой литературной ткани того или иного псалма или пророческой речи, он не сочувствует тому, что читает, он не *слышит* Слова[68]. Сердце же читателя верующего, читателя, всецело доверяющего боговдохновенному поэту, *понимает* то, о чем он говорит — сам Святой Дух, тысячи лет тому назад руководивший сердцем и мыслью священного писателя, касается и того, кто сегодня читает древние поэтические строки — сам Бог разъясняет читаемое. Без действия Духа Святого понимание библейской поэзии, как и Библии вообще, невозможно[69]. Чтобы понимать Священное Писание, надо веровать, что оно священно. Потому-то в православии такой авторитет имеют толковательные творения древних церковных экзегетов — духоносных отцов Церкви. Даже погрешая иногда в филологии, они очень тонко чувствовали внутренний, духовный смысл текста, требующего к себе благоговейного *религиозного* отношения, требующего глубокого сопереживания. Они слышали и понимали мысль священного поэта, ибо стремились, по выражению Оригена, «сквозь презренную плоть буквы увидеть дух смысла».

---

[68] Вот что пишет протоиерей Леонид Грилихес в своем предисловии к статье Сергея Аверинцева «Литература Ветхого Завета»: «Писание — не предмет исследования, но Слово, к которому необходимо прислушаться: в конечном счете важно не то, что мы скажем о нем, но то, что мы сможем расслышать, прислушиваясь к нему... Научный инструментарий — лишь средство, способное заострить слух». «Альфа и Омега», № 3 (41), 2004. С. 30.

[69] Протоиерей Геннадий Фаст в своем непревзойденном толковании на Песнь Песней справедливо замечает о неверующих и нецерковных исследователях этой книги: «Люди, лишенные благодати Духа Святого, оказавшиеся вне Священного Предания и святой Церкви,.. утратили ключ к разумению книги, оказались один на один с книгой и не знают, что с ней предпринять». *Фаст Геннадий, прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 81. Сказанное относится к попыткам нецерковных объяснений Песни Песней, но, конечно, справедливо и применительно к внецерковным толкованиям Библии вообще.

Кроме того, в поэзии форма неотделима от содержания. «Библейское поэтическое произведение, как и всякий поэтический текст, являет единство формы и содержания. Это единство доступно нам лишь при… постоянном стремлении прояснить целое в свете частностей и прояснить частности — в их отношении к целому»[70]. Такое «тщательное чтение», такое рассматривание каждого слова и каждой фразы в контексте всего художественного произведения называется методом «целостной интерпретации» и широко применяется в современном литературоведении. В последние десятилетия, начиная с фундаментальных трудов Луиса Алонсо-Шёкеля[71] этот метод широко применяется и в библеистике. Одно из преимуществ этого метода перед так называемым «историко-критическим», два столетия господствовавшим в библеистике, состоит в том, что он позволяет, насколько это возможно, взглянуть на каждую книгу Священного Писания «изнутри», глазами самого священного писателя. Применение старого, историко-критического метода в экзегетике Библии, особенно ее поэтических частей, не может иметь надежных результатов по той простой причине, что этот подход — внешний, а не внутренний.

Простой пример. Если я знаю все о том, кто, когда и при каких обстоятельствах написал поэму «Евгений Онегин», какие она претерпела редакции и влияния, если изучил значение всех употребленных в поэме слов и выражений, могу ли после этого сказать, что я *понимаю* это поэтическое произведение? Совершенно ясно, что при таком подходе, я и на шаг не продвинусь к его пониманию. Почему? Потому, что это вовсе не то, о чем хотел сказать поэт, для поэта все это не имеет совершенно никакого значения. Единственное желание поэта — донести свое поэтическое слово до слушателя или читателя и встретить с его стороны понимание и внутреннее сопереживание. Если это справедливо в отношении

---

[70] *Вайс М.* Ibid. С. 57.

[71] Прежде всего, это, конечно «Еврейская поэтика» — *Alonso Schökel L.* Estudios de poética hebrea. Barcelona, 1963. Но также и др. работы, напр., «Пророки», написанный в соавторстве с Хосе-Луисом Сикре Диасом: *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Profetas. Vol. I–II. Madrid, 1980. См. также сноску 4.

поэзии светской, не менее верно и в отношении поэзии священной, библейской.

Что это значит по отношению к пророчествам? Пророк произносит свои речи в надежде, что его весть будет услышана и принята. Он убежден, что в его устах — слово самого Бога, он ждет этой же убежденности от своих слушателей, ждет внутреннего[72] понимания слушателями его пророчеств. Без этой убежденности, без внутреннего отклика слушателей или читателей пророческая речь не может быть понята как *пророческая* речь, а значит не может быть понята вообще.

В лице пророка этого ждет Тот, Кто послал пророка. Понимая и принимая пророка, слушатель и читатель понимает и принимает Бога.

Параллелизм в книге пророка Амоса

В книге представлены два из трех видов параллелизма — синонимический и синтетический.

Примеры синонимического параллелизма:

5:24	Пусть льется[73] как вода суд, и правда — как поток постоянный!	וְיִגַּל כַּמַּיִם מִשְׁפָּט וּצְדָקָה כְּנַחַל אֵיתָן

[72] Альберто Соджин так определяет отличие еврейской риторики от риторики античной: «У греков и римлян речь была рассчитана на убеждение слушателя с помощью логической аргументации, поэтому она носила достаточно отвлеченный характер, даже если и сопровождалась конкретными примерами. Такая речь апеллировала к здравому смыслу слушателей. В древнееврейской традиции… публичное выступление было рассчитано на воздействие совершенно иного рода… Истина здесь появляется не как объективный элемент, который следует изучить и спокойно оценить перед тем, как принять решение. Ей необходимо поверить, принять ее не под действием внешних доводов, а *внутренне* (курсив мой — Арс.)». *Соджин А.* Долитературная стадия библейской традиции. Жанры. В сб.: *Шварц Б. (ред.).* Библейские исследования. Москва, 1997. С. 101–102 (вся статья: 76–112).

[73] יִגַּל. Во всем Писании глагол גלל только дважды встречается в породе nifal: один раз в перфекте (Ис 34:4) и один раз в имперфекте (рассматриваемый стих). Букв. значение — «свертываться/развертываться», метафорическое — «проходить», «литься», «течь». Син. пер.: «пусть течет»; пер. архим. Макария (Глухарева) и П. Юнгерова: «да струится».

8:9	Произведу закат солнца в полдень	והבאתי הַשמשׁ בַּצָּהֳרָים
	и омрачу землю в день света	והַחֲשַׁכתי לָאָרץ ביוֹם אוֹר

Примеры синтетического параллелизма:

3:8	Лев рыкает — кто не испугается?	אַריה שָׁאָג מי לא ייָרא
	Адонай Яхве велит — кто не запророчествует?	אֲדֹנָי יהוה דבר מי לא יִנָּבא
5:23	Удали от Меня шум песней твоих,	הָסר מעָלַי הֲמוֹן שׁריךָ
	звуков псалтири твоей Я не буду слушать!	וזמרַת נבָליךָ לא אשׁמָע

Это параллелизм строк внутри стиха. Разделительным маркером между членами в МТ, как известно, служит пробел, который мы для наглядности заменяем переносом. Но в древнееврейской поэзии не только стих строится по принципу параллелизма. Даже самого беглого взгляда достаточно, чтобы обнаружить в книге Амоса параллелизм на уровне более крупной литературной формы — строфы. Строфы в еврейской поэзии содержат от одного до четырех стихов, и книга Амоса здесь не исключение. В качестве примеров возьмем строфу из одного и строфу из четырех стихов.

Пример строфы из одного стиха:

1:2	Яхве с Сиона зарычит	יהוה מציוֹן ישׁאָג
	и из Иерусалима даст глас Свой —	ומירושָׁלַם יתן קוֹלוֹ
	и в траур облачатся пастбища пастухов,	וְאָבלו נאוֹת הָרעים
	и иссохнет вершина Кармила.	וְיָבשׁ ראֹשׁ הַכַּרמל

В первой половине этой строфы, мы видим синонимический параллелизм, внутри второго — синтетический. В то же время и все четверостишие построено по принципам параллелизма — обе половины строфы соотнесены между собою в синтетический параллелизм: грустное состояние пастбищ и вершины Кармила (вторая половина) вызвано гневом Господа (первая половина).

В первом и втором членах — причина, в третьем и четвертом — следствие.

Пример крупной строфы:

3:3–6	Пойдут ли двое вместе,	הֲילכו שְׁנַים יַחְדָו
	если не сговорятся они?	בלתי אם־נוֹעָדו
	Рычит ли лев в лесу,	הֲישׁאַג אֲריה בַּיַעַר
	когда добычи нет у него?	וטרף אין לוֹ
	Подает ли львенок голос свой [из логовища своего[74]],	הֲיתן כפיר קוֹלוֹ ממעֹנָתוֹ
	если не схватил?	בלתי אם־לָכָד
	Попадет ли птица в силок на земле,	הֲתפל צפּוֹר עַל־פַּח הָאָרֶץ
	когда силка нет для нее?	ומוֹקשׁ אין לָה
	Поднимается ли с земли силок,	הֲיַעֲלֶה־פַּח מן־הָאֲדָמָה
	когда ничего не поймано?	ולָכוֹד לא ילכוֹד
	Затрубит ли труба в городе, —	אם־יתָקַע שׁוֹפָר בעיר
	и народ не испугался бы?	ועָם לא יחרָדו
	Случится ли в городе бедствие,	אם־תהיה רָעָה בעיר
	которое не Яхве сделал бы?	וַיהוה לא עָשָׂה

Нетрудно заметить, что эта строфа состоит из четырех стихов. Первый стих — двучленный, остальные — четырехчленные. В четырехчленных 1-й и 2-й члены соотнесены между собой по принципу синтетического параллелизма, так же — 3-й и 4-й. В то же время 1-й и 3-й очень наглядно соотносятся по принципу синонимического параллелизма, так же и 2-й с 4-м. Эта «переплетающаяся» структура наблюдается во всех четырехчленных стихах

[74] Biblia Hebraica Stuttgartensia (далее — BHS) допускает, что ממעֹנָתוֹ может быть позднейшей вставкой.

этой строфы. А все четыре стиха в свою очередь связаны между собою в синтетический параллелизм.

Границы строфы определяются общей темой ее содержания[75]. Смена темы сигнализирует о конце строфы. В данном случае тема очевидна: у всего происходящего есть своя причина. И то бедствие, которое предрекает Амос израильским городам, тоже не случайно — оно от Господа. Последние две строки — кульминация всей строфы, ради них она и составлена. Кроме того, в этой строфе имеется и формальный признак определения ее границ — использование частиц в начале стихов и полустиший: сначала вопросительной ה, затем условной אם Последние исчезают, как только тема закончена.

В композиции книги мы можем усматривать параллелизм и на следующем по сложности уровне — на уровне пророческой речи. Например, если рассматривать 1:3–2:16 как целое, нельзя не заметить синтетического параллелизма между всеми строфами, так похожими по содержанию и строению, каждая из которых представляет собой отдельное пророчество против того или иного народа.

Другие стилистические характеристики книги

Кроме параллелизма, в небольшой книге пророка Амоса много других художественных приемов.

Числовой стих. Этот поэтический прием, широко представленный в книгах Премудрости, особенно в книге Притчей, используется в книге пророка Амоса восемь раз. Им предваряется каждое пророчество против народов в 1–2 главах:

За три преступления …
и за четыре не пощажу его

Однако, в отличие от литературы Премудрости, здесь эта вводная формула имеет чисто риторический характер: объявляются не

---

[75] *Korpel M., Moor J.* Ibid. P. 41–42. В то же время нельзя согласиться с Олесницким, утверждающим, что «разделение строф делалось всегда в интересах музыки и пения исключительно» (*Олесницкий А.* Ibid. С. 549). Как по формальным, так и по содержательным признакам, строфа, несомненно, присутствует не только в псалмах и песнях, но и в пророческой речи.

три-четыре преступления, а, за исключением пророчества против Израиля, лишь одно.

Числовые прогрессивные формулы засвидетельствованы также в угаритской литературе[76].

Игра слов. Например, в 5:5:

ибо Галгал весь пойдет в плен כִּי הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה

Игра строится здесь на созвучии топонима *гилгал* (Галгал) с *гало игле*, характерной для библейского иврита труднопереводимой эмфатической глагольной конструкцией (абсолютный инфинитив + имперфект): «пойти в плен» + «пойдет в плен» (обе глагольных формы — в одной и той же породе: qal)[77].

Другой пример игры слов встречается в 8:2:

קַיִץ — קֵץ (плоды — конец)

---

[76] См.: *Herdner A* Corpus des tablets en cunéiforme alphabétique découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939. Paris, 1963. 17,2. P. 26–46. Также, напр.: *Fronzaroli P* Leggenda di Aghat. Firenze, 1955.

Между прочим, и русскому языку не чужды числовые формулы. Например, когда дети играют в прятки, ищущий обычно говорит:

Раз, два, три, четыре, пять,

я иду искать

Для координации действий (в соревнованиях, в работе) тоже используется счет:

Раз... два... три!

Или:

Три-и... четыре!

[77] В библейских книгах — очень много примеров таких интенсивных конструкций, которые на русский иногда переводятся как деепричастие + глагол (напр., «благословляя благословлю»), но чаще эта эмфаза передается с помощью наречий «истинно», «непременно», «подлинно» и т.п. или с помощью существительных (*мот йамут* → «смертью умрешь» и т.п.). О построении эмфазы с помощью абсолютного инфинитива и вообще о его синтаксических функциях см., напр.: *Joüon P.P.* Grammaire de l'hébreu biblique. Roma, 1947. P. 347–358. [1° изд.: 1923]. На русском языке нам, к сожалению, не известны ни учебники по древнеевр. синтаксису, ни грамматики, в которых синтаксису уделялось бы достойное внимание. На русск. яз. о конструкции абсолютный инфинитив + личная форма глагола см., напр.: *Ламбдин Т.* Учебник древнееврейского языка. Москва, 1998. С. 253. [*Lambdin T.O.* Introduction to Biblical Hebrew. New York, 1971]. На настоящее время это лучший из переведенных на русский язык учебников начального уровня. Подробно изложены фонетика и морфология. Однако, синтаксис почти не рассматривается.

Игру создает здесь созвучие двух существительных, *кайц* («плод») и *кэц* (конец; жатва).

Игра слов остается недоступной для переводов, ее можно почувствовать лишь в оригинальном тексте.

Ирония. Суровым речам Амоса часто присуща ироничность:

6:5 Напеваете под звуки псалтири?!
Как Давиду, думают они, дано им песенное орудие! —

насмехается пророк над исполнительским искусством израильтян.

Когда пророк обзывает богачей «телицами Васанскими» (4:1), в этом тоже чувствуется оттенок иронии, даже сатиры.

Агрессивная ирония звучит и в словах оппонента пророка, священника Амасии. Похоже, что Амасия называет Амоса «провидцем» (חֹזֶה) именно в насмешку: «Послушай-ка, ты, провидец!».

В 4:4–5 (см. ниже) также нельзя не заметить горькой иронии.

Кроме того, пророк пользуется *персонификацией*, одушевляя пастушеские угодья (1:2), *метонимией*, отождествляя некоторые народы с их государственными столицами (1:3,6,9), а также другими риторическими фигурами.

Вся пророческая книга наполнена иносказаниями. Яркие *метафоры* и очень сильные *образы* поражают воображение современного читателя так же, как когда-то поражали воображение первых слушателей пророка. Перечислять их не имеет смысла: пришлось бы цитировать почти всю книгу.

Литературные жанры в книге

Библейские пророческие речи представляют собой отдельный жанр, причем один из самых важных в ветхозаветной словесности. Изначально это не литературный, а *устный* жанр. Пророчество — прежде всего речь, обращенная к *слушателю*, не к читателю. Пророки никогда не говорят «читайте», а всегда — «слушайте» слово Господне.

Грозные пророческие *речи* звучали в Израиле задолго до появления письменной пророческой традиции. Но ни Нафан, ни Самуил,

ни Илия, ни Елисей, ни их ученики не оставили нам письменных сборников. О содержании их пророчеств мы узнаём лишь по сообщениям исторических книг, прежде всего книг Царств. Первым «письменным» пророком был, по всей видимости, Амос. Он — первый из пророков, чьи пророчества дошли до нас записанными. Это не было изменой устному жанру священной словесности. От Амоса до Малахии пророческие речи, с которыми мы сегодня знакомимся через чтение, изначально предназначались для *слушателей*, не для читателей. И хотя пророк, или, к примеру, его ученик, как в случае с Иеремией, могли записывать свои речи до их произнесения, эти записи предназначались прежде всего для того, чтобы их декламировать *вслух*. Пророческое слово должно быть *услышано*, а не прочитано. Лишь после того, как оно провозглашено публично[78], оно могло распространяться и в письменном виде. Поэтому главными жанровыми характеристиками пророческих речей являются их эмоциональность, наглядность, метафоричность, то есть все то, что свойственно риторике вообще, а тем более риторике пророческой, что должно произвести впечатление на слушателя, остаться в его памяти. Именно для удобства запоминания пророчества облекались в поэтическую форму: ритмизированные симметрические стихи запоминаются легче, чем простое выступление.

Собственно, в книге пророка Амоса представлены два[79] литературных жанра: *пророческая речь* и *биографический рассказ* (7:10–17). Некоторые современные экзегеты выделяют в пророческих речах книги несколько *жанров*, но, пожалуй, здесь следует говорить о *поджанрах* в рамках одного литературного жанра: «весть посланника», «речь свидетеля», «погребальный плач» и «рассказ о видении»[80].

---

[78] О пророках можно сказать то же, что сказано о Премудрости Божией: «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой, в главных местах собраний проповедует, при входах в городские ворота говорит речь свою» (Притч 1:20–21). Ср. также Иез 33:31.

[79] Мы не находим в книге пророка Амоса жанра символического действия, поскольку, хотя побуждение к символическому действию и есть (9:1), само оно не описывается.

[80] Следуем классификации Вольфа (*Wolff H.W.* Joel-Amos. Dodekapropheton 2. «Kommentar zum Alten Testament» 14/2. Neukirchen-Vluyn, 1969. P. 109 ss) и

«Весть посланника». На Древнем Ближнем Востоке существовал такой дипломатический обычай. Царь, отправляя посла в чужое государство, вручал ему послание, которое тот должен был *зачитать вслух* перед тем, кому оно предназначалось. Эта традиция засвидетельствована не только в Священном Писании (4Цар 19:9b–14), но и в документах Мари и Угарита[81].

В 1–2 главах и некоторых других местах пророк выступает как посланник Яхве. В его устах — послание от Царя царей, которое он, посол и глашатай Господа, должен провозгласить в Вефиле, резиденции израильского царя, «доме царском» (7:13). Быть может, выступление пророка произошло в то время, когда по приглашению Иеровоама II в Вефиль собрались цари окрестных народов или их послы — и поэтому послание предназначено не только Израилю, но и его соседям. Собственно, это не одно послание, а восемь посланий, каждое из которых начинается со слов: *ко амар Яхве*, «так говорит Господь». Этот делимитатор, наряду с делимитатором *нэум Яхве*, «слово Господне»[82] — характерная особенность «вести посланника». В целом, в книге пророка Амоса «весть посланника» чаще всего начинается с выражения *ко амар Яхве*, а оканчивается выражением *нэум Яхве* или, иногда, *амар Яхве*, «говорит Господь». Другой характеристикой поджанра можно считать то, что в нем сам Яхве обращается от первого лица: не пророк го-

Альберто Соджина (*Soggin J.A.* Il profeta Amos. Nuova versione, traduzione e commento. Brescia, 1982. P. 25–29), с той лишь разницей, что считаем «погребальный плач» отдельным поджанром (см. ниже).

[81] О деталях см., напр.: *Wilson R.* Prophecy and Society in Ancient Israel. Philadelphia, 1980. P. 141–146. *Rendtorff R.* Botenformel und Botenspruch. «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 74 (1962). P. 165–177.

[82] Выражение נאם־יהוה, которым в пророческих книгах иногда начинается, но чаще всего заканчивается «весть посланника», правильнее переводить как «слово Господне», чтобы не смешивать с «так говорит Господь». Цркcл. пер. («глаголет») следует переводу LXX, не видящему разницы (в обоих случаях: λέγει). Не видят разницы и русские переводы XIX в., в т.ч. Синодальный, архим. Макария и П. Юнгерова. Многие современные переводы на европейские языки, в частн., большинство итальянских, испанских и португальских переводов, формулу «нэум Яхве» переводят как «[весомое] слово Господне» (oracolo, oráculo). О выражении נאם־יהוה см., напр.: *Baumgärtel.* Die Formel *ne'um jahwe.* «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 73 (1961). P. 227–290.

ворит о Боге, а сам Бог говорит устами пророка. Определителем «вести посланника» является также формула *нишба Яхве*, «клялся Господь» (4:2. 6:8. 8:7).

Кроме первой и второй глав, почти целиком представляющих собой «весть посланника», данный поджанр представлен также в 3:1–2; 3:10–4:12; 5:3–5,16–17,21–27; 6:8,14; 7:17; 8:3,7,9–14; 9:7–15.

«Речь свидетеля». Пророк говорит о Яхве в третьем лице. Говорит также «от себя», обращаясь к слушателям. В речи чувствуется больше автономности и риторической рассудительности, пророк не столь связан словами того «сообщения», которое он должен произнести. Этот поджанр не так ярко и не столь широко представлен в книге, как «весть посланника». Иногда его даже трудно выделить. Например, остается неясным, считать ли 5:12 частью «речи свидетеля»: говорит ли здесь пророк от своего лица, или это прямая речь Господа?

В речи 3:3–8, состоящей из серии риторических вопросов, мы видим дискуссию пророка с теми, кто отказывал ему в посланничестве от Яхве, в праве говорить от лица Бога. Этот текст можно рассматривать как «речь свидетеля». Другие примеры: 4:13; 5:2,6–15; 6:9–13; 8:4–6,8; 9:5–6[83].

«Погребальный плач». Вольф и Соджин рассматривают как «речь свидетеля» также отрывки 5:18–20 и 6:1–7. Однако, как по внешней характеристике — оба отрывка начинаются с междометия הוֹי (црксл. пер.: «люте»; Син. пер. и пер. П. Юнгерова: «горе»; пер. архим. Макария: «о!»), — так и по внутреннему содержанию, это, скорее, отдельный поджанр — «погребальный плач», широко представленный в библейской литературе. Эту форму выступления пророк, видимо, использует для создания диссонанса с той обстановкой праздничной помпезности, которая царила в городе. В некоторых словах (напр., в 6:5) нельзя не заметить горькой иронии. К погребальным плачам можно отнести и 5:2.

---

[83] Некоторые исследователи, напр., Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас (*Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L* Ibid. P. 957–958), а также Парунак (*Parunak Van Duke H.* Funzione semantica dei brani participiali di Amos: 4,13; 5,8s; 9,5s. «Biblica», № 2 (1981)), находят в некоторых из этих текстов элементы *гимна* (4:13; 5:8; 9:5–6) и рассматривают их как отдельный жанр. См. также: *Crenshaw J.L.* Hymnic Affirmation of Divine Justice. Missoula, 1975.

«Рассказ о видении». 7:1–3; 7:4–6; 7:7–9; 8:1–2; 9:1–4. По жанровым характеристикам эти тексты очень близки к «автобиографическому рассказу». Пророк рассказывает о том, что с ним произошло и об откровениях, полученных им во время видений. Этот поджанр широко представлен в пророческой литературе, особенно в книгах Иеремии, Иезекииля и Захарии. Наглядность, образная описательность характеризуют его. Тема всех пяти видений Амоса — одна и та же: божественное терпение по отношению к Израилю, терпение, которому приходит конец.

Надо заметить, что само надписание книги пророка Амоса (1:1) содержит глагол חזה (Син. пер.: «в видении»[84]; П. Юнгеров: «он видел»), в то время как во всех пяти «рассказах о видении» используется глагол ראה, в первых четырех в hifil, в последнем — в qal. Хотя глаголы синонимичны, однако חזה в форме причастия (חֹזֶה) часто используется как технический термин: «провидец». Так к нему и обращается с насмешкой священник Амасия (7:12).

«Биографический рассказ». 7:10–17. Можно рассматривать как отдельный жанр внутри пророческой литературы, широко представленный и в других книгах, особенно в книгах пророков Исайи и Иеремии. Характерно сходство этого жанра с книгами исторического содержания, особенно с книгами Царств[85]. Видимо, биографические сообщения о пророках могли составляться редакторами книг, быть может, ближайшими учениками самих пророков.

Столкновение пророка с Амасией почти целиком (за исключением пророческих слов Амоса против Амасии) описано в прозе. Прозаическая форма вообще характеризует биографические и автобиографические тексты пророческих книг. Формальным отличием биографического рассказа от рассказа автобиографического (не представленного в книге Амоса) является лишь то, что повествование ведется в третьем лице.

---

[84] Ср. пер. архим. Макария: «пророчески изрек».

[85] Достаточно сравнить Ам 7:10–17 с некоторыми рассказами из «цикла Илии» (напр., 3Цар 18). Еще более яркий пример — большой биографический блок Ис. 36–39, имеющий свои параллели в 4Цар и 2Пар.

Композиция книги

Композиционно книга пророка Амоса выглядит очень стройно[86]. Угрозы Израилю включены в общую картину обвинений против окружающих его народов. Цепь пророчеств против Израиля переходит в серию грозных пророческих видений его участи. Завершается книга пророчеством о восстановлении «скинии Давидовой», в чем можно усматривать не только «проиудейский», «просионский» (ср. 1:2) мотив, но и тему, присутствующую почти у всех пророков — тему радостных обетований и утешений Израилю[87].

Угрозы, вызванные преступлениями политического, нравственного и религиозного характера, как правило, мотивируются объявлением этих преступлений. Связь между преступлением и наказанием становится для слушателя и читателя очевидной.

Для текстов, которые в книге можно отнести к категории «угроз» или «обвинений», характерны следующие конструкции:

Мотивация:	*Угроза:*
עַל в значении «за то, что» + инфинитив	перфект
לָכֵן יַעַן («поэтому за то, что») + инфинитив	перфект
–	הנה («вот») + причастие

Кроме того, в книге дважды встречается то, что Соджин называет «rampogna», «суровым выговором»[88]. В первом случае —

[86] «Со стороны изложения книга пророка Амоса... является одним из наиболее совершенных произведений ветхозаветной письменности». — *Олейникова Т.* Пророки и пророчества. Москва, 2002. С. 36.

[87] Окончание книги (9:11–15), возможно, является «эпилогом» редактора, включившего книгу пророка Амоса в единую книгу *Двенадцати* (תרי עשר). О формировании книги Двенадцати «малых» пророков см., напр., недавние статьи итальянского библеиста Донателлы Скайолы: *Scaiola D.* Il libro dei Dodici Profeti Minori nell'esegesi contemporanea. Status questionis. «Rivista Biblica», № 54 (2006). С. 65–75. *Scaiola D.* Il libro dei dodici profeti. «Parole di vita», № 1 (2009). С. 7–14. В первой из этих статей она приводит обзор гипотез современных экзегетов на проблему составления из отдельных пророческих книг единого сборника *Двенадцати*. Большинство современных исследователей датирует 9:11–15 послепленной эпохой. См. также главу «Восстановление царства Давида» наст. работы.

[88] *Soggin J.A.* Ibid. P. 29. У Вольфа: *Scheltwort*, ругательство.

4:4–5 — преднамеренно используется стиль *священнического наставления.* С жесткой иронией звучит приглашение: «идите!.. приносите жертвы!.. провозглашайте!..». Этим императивам в духе священнических призывов противостоят в устах пророка другие императивы — «грешите!.. умножайте преступления!..». Даже не противостоят им, а парадоксальным образом соседствуют с ними. Слушателей пророка, кичившихся исполнением культовых предписаний, должна было шокировать такая сатирическая насмешка над их «благочестием». Пророк намеренно провоцирует злобу тех, кто одними жертвами думает расположить к себе Бога. Юродством своей проповеди он хочет сказать: без милости к ближнему богослужение становится кощунством. Второй случай — 6:12 — являет пример использования пророком элементов, характерных для *учения Премудрости.* 6:12a — риторические вопросы в духе этого учения, нашедшего свое отражение в книгах Премудрости; 6:12b — обличение, суровый выговор судьям, почитающим себя мудрыми. Цель пророка — показать абсурдность происходящего в Израиле: как не могут кони бегать по скале, так беззаконие нельзя именовать правосудием.

Стройность композиции нарушает лишь рассказ о столкновении Амоса со священником Амасией (7:10–17). Почему это повествование находится между третьим и четвертым видениями, «разрывая» собой единую цепь этих видений? Возможно, местоположение этого рассказа продиктовано хронологическими соображениями: событие действительно могло произойти между третьим и четвертым видениями. Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас объясняют эту структурную аномалию тем, что гнев придворного священника был вызван именно третьим рассказом о видении, содержащим угрозу Господа Иеровоаму II (*...и восстану с мечом против дома Иеровоамова.* 7:9) — и поэтому рассказ о его конфликте с пророком помещен сразу за третьим видением[89]. Как бы то ни было, нельзя не согласиться с аргентинским[90] библеистом Орацио Симиан-Йофре: «Невозможно объяснить до конца позицию каждого текста внутри

[89] *Alonso Schökel L., Sicre Dias J.L.* Ibid. P. 957.

[90] С 1981 г. — проф. экзегетики в Pontificio Istituto Biblico, Рим.

книги… Свобода… в организации пророческой книги[91] может зависеть от самой пророческой активности, от изначально устного характера пророчества, послужившего основой для текста, от каких-то частных ситуаций, заставлявших по-особому перечитывать предшествовавшие тексты»[92]. Это, конечно, справедливо не только в отношении книги Амоса, но и всех пророческих книг.

Итак, книга пророка Амоса являет собой пример искусного, цельного, с литературной точки зрения безукоризненного, произведения.

[91] Андрэ Неер называет это «спонтанностью примитивного текста», *spontanéité du texte primitif. –Neher A.* Contribution a l’étude du prophétisme. Paris, 1981. P. 4.

[92] *Simian-Yofre H.* Amos. Milano, 2002. P. 16.

Интерпретация Книги пророка Амоса в древности

В Ветхом Завете

Влияние книги пророка Амоса на книги других пророков весьма заметно. Особенно много «параллелей» Амосу мы находим в книге его младшего современника Осии. Некоторые тексты Осии демонстрируют свою зависимость от Амоса (ср., напр., Ос 4:15b — Ам 4:4; 8:14. Ос 11:10a — Ам 3:8). Иногда даже кажется, что Осия «цитирует» Амоса:

И пошлю огонь на Иуду, —
и пожрет чертоги Иерусалима (Ам 2:5);

Но Я пошлю огонь на города его, —
и пожрет чертоги его (Ос 8:14b).

Амос и Осия жили в одну и ту же историческую эпоху, оба проповедовали в Северном царстве. Судьба Израильского царства — основная тема их речей, хотя оба обращают внимание и на Иуду. Этим можно объяснить не только влияние Амоса на словарь его младшего современника, но и преемственность богословского учения: оба пророка обращаются к ключевым богословско-историческим темам израильской традиции — *патриархи, исход, завет.* Осия развивает эти темы, используя тот же энергичный и образный язык, что и Амос.

Книга пророка Амоса положила начало письменной пророческой традиции. Она же, вместе с книгой Осии, была письменным источником для тех пророческих книг, которые впоследствии — в послепленный период — войдут составными частями в единую

книгу *Двенадцати* (תרי עשר) еврейского канона[93]. У многих так называемых «малых» пророков прослеживается развитие некоторых тем книги Амоса. К примеру, в книгах Софонии, Авдия, Иоиля, Малахии мы находим дальнейшее развитие богословского понятия *день Господень* (Соф 1:7,14. Авд 15. Иоил 1:15; 2:1,11; 3:4; 4:14. Мал 3:23. Ср. Ам 5:18–20), встречающегося также в книгах «великих» пророков (Ис 2:12. Иер 46:10. Иез 30:3 и др.).

Книга Амоса имела, по всей видимости, большое влияние и на книгу Иеремии. Вслед за Амосом Иеремия пользуется понятием *остатка* в применении к другим народам: Иер 25:20 («остатки Азота»); Иер 47:4 («остаток острова Кафтора») (ср.: «остаток филистимлян», Ам 1:8; «остаток Эдома», Ам 9:12). Пользуется Иеремия и яркими *образами* книги Амоса (ср. Иер 46:6 и Ам 9:1; Иер 25:30 и Ам 3:4; Иер 21:12 и Ам 5:6; Иер 46:7–8 и Ам 8:8; 9:5)[94].

В неканонической книге Товита встречается прямая цитата из Амоса: «И вспомнил я пророчество Амоса, как он сказал: «Праздники ваши обратятся в скорбь, и все увеселения ваши — в плач» (Тов 2:6). Автор прилагает этот пророческий стих к описанию бедствий, своих и своего народа, в Ниневии во время плена.

---

[93] История формирования *Двенадцати* как единой книги, не входит в предмет нашего исследования. В 3Езд 1:39–40 мы встречаем перечисление всех двенадцати пророков, однако не совсем в той очередности, в какой следуют друг за другом их книги в еврейском каноне. Другой порядок и в LXX. Ср. Сир 49:10 и 4Q12A. В Деян Стефан, цитируя Амоса, говорит: «как написано в книге пророков» (Деян 7:42). Формированию книги *Двенадцати* посвящено немало исследований, из которых, помимо статей Д. Скайолы, на которые мы ссылались в предыдущей главе, следует отметить: *Zvi E., ben.* Twelve Prophetic Books or «The Twelve»: A Few Preliminary Considerations, in: *Watts J.W., House P.R. (edd).* Forming Prophetic Literature. «Journal for the Study of the Old Testament — Suppl. Series», № 235 (1996). P. 125–156. *Nogalski J.* Redactional Processes in the Book of the Twelve. «Beihefre zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 218 (1993). *Schart A.* Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Berlin — New York, 1997. *Jones B.* The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon. Atlanta, 1995. *Zvi E., ben.* Twelve Prophetic Books or «The Twelve»: A Few Preliminary Considerations, in: *Watts J.W., House P.R. (edd).* Forming Prophetic Literature. «Journal for the Study of the Old Testament — Suppl. Series», № 235 (1996). P. 125–156. *Reddit P.L.* The Production and Reading of the Book of the Twelve. Atlanta, 1997.

[94] Подробный обзор «цитат» из книги Амоса и аллюзий на нее, встречающихся в книге пророка Иеремии см., напр.: *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 207–210.

В памятниках Кумрана

Кумранские тексты по крайней мере дважды обращаются к книге пророка Амоса, предлагая толкование в духе эсхатологического мидраша.

CD-A VII,14–16 интегрирует вместе два пророческих текста — Ам 5:26–27 и Ам 9:11 — и интерпретирует их так: «[Оставшиеся верными] бежали в северную землю. Как сказано: «Пошлю в изгнание скинию (*sikkut*) вашего царя и Кийун (*kiyyun*) ваших изображений скинии Моей — в Дамаск». Книги Закона — скиния Царя, как сказано: «Подниму скинию Давидову падшую». Царь есть собрание, а подножия (*kinii*) изображений и верность (*kêwân*) изображений суть книги пророков, чьими словами пренебрег Израиль» [95]. Вариант, который цитируют кумраниты, неизвестен. Да и масоретский текст Ам 5:26–27, к которому мы обратимся в основной части работы, как известно, вызывает немало вопросов. Пока же отметим лишь, что автор кумранского текста цитирует книгу Амоса с единственной целью — убедить членов своей общины в оправданности отделения от официального Израиля. Автора не смущает даже то, что Дамаск и Иудейская пустыня, убежище кумранитов, находятся в разных направлениях от Иерусалима.

4Q174 [4QFlorilegium], frag. 1–3, col. I, строка 12 снова отсылает читателя к Ам 9:11: «Как написано: «Подниму скинию Давидову падшую». Это [относится к] скинии Давидовой падшей, которая возвысится для спасения Израиля»[96]. Нельзя не заметить, что интерпретация носит мессианский характер.

В Новом Завете

Единственная новозаветная книга, содержащая прямые цитаты из Амоса — Деяния Апостолов. Этих цитат две, первая — в речи

---

[95] Так переводит Гарсиа Мартинес (*García Martínez F.* Textos de Qumrán. Madrid, 1993. P. 85). Ср. также: *Martin-Achard R.* Ibid. P. 180. *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 212. *Monti L.* L'esegesi variegata di testi profetici a Qumran come espressione di un vincolo di subordinazione. «Ricerche storico-bibliche», № 1 (2011). P. 75–89. Смысл кумранского текста темен, и ученые-кумранисты предлагают разные переводы загадочных слов, в зависимости от предполагаемой огласовки.

[96] По переводу Симиана-Йофре (*Simian-Yofre H.* Ibid. P. 212).

Стефана, вторая — в речи Иакова на Иерусалимском соборе. Первомученик Стефан и глава иерусалимской общины Иаков обращаются к тем же самым текстам, что и кумраниты.

Бог же отвратился и оставил их служить воинству небесному, как написано в книге пророков: «Дом Израилев! приносили ли вы Мне заколения и жертвы в продолжение сорока лет в пустыне? Вы приняли скинию Молохову и звезду бога вашего Ремфана, изображения, которые вы сделали, чтобы поклоняться им: и Я переселю вас далее Вавилона» (Деян 7:42–43). Несколько модифицируя пророческий текст, Стефан использует слова Амоса (Ам 5:25–27) для обличения религиозных вождей Израиля в идолатрии (ср. Деян 7:53) и для убеждения их в неотвратимости божественного суда над теми, кто впал в идолопоклонство. Суд будет состоять в том, что Бог переселит их «далее Вавилона» — Стефан меняет здесь «Дамаск» на «Вавилон», подразумевая, быть может, под именем Вавилона Рим. Трудные и загадочные еврейские выражения «Сиккут ваш царь» и «Кийун» становятся «скинией Молоховой» и «Ремфаном», в полном соответствии с переводом LXX. Оригинальный еврейский текст звучит как определение Бога Израилю, предсказание его будущего («будете носить...»), в то время как перевод LXX и книга Деяний видят в этих фразах описание прошлого — поведения народа в пустыне («вы носили...»). Такая интерпретация оригинального текста переводом LXX и Деян совершенно изменяет смысл и значение того, что сказано в книге Амоса.

Цитата в речи Иакова также следует тексту LXX. *И с сим согласны слова пророков, как написано: «Потом обращусь и воссоздам скинию Давидову падшую, и то, что в ней разрушено, воссоздам, и исправлю ее, чтобы взыскали Господа прочие человеки и все народы, между которыми возвестится имя Мое, говорит Господь, творящий все сие»* (Деян 15:15–17). Выражение оригинала «чтоб они овладели остатком Эдома и всеми народами», обещающее подчинение окрестных народов власти давидидов, становится в Деян. призывом открыть двери христианской общины всем народам: «чтобы взыскали Господа прочие человеки и все народы». Глава иерусалимской общины следует в этом греческому переводу, задолго до христианства кардинально изменившему перспективу Амосовых пророчеств: LXX читают «искать» (דרשׁ) вместо «захва-

тить» (ירשׁ), «человек» (אדם) вместо «Эдом» (אדום)[97]. Именно перевод LXX позволяет Иакову применить эту цитату из книги Амоса на Иерусалимском соборе, распахнувшем двери христианских общин перед язычниками — и из национально-политического пророчества речь Амоса становится универсально-религиозным обоснованием проповеди Евангелия всем народам.

Помимо прямых цитат из книги Амоса, в Новом Завете можно обнаружить и некоторые аллюзии (намеки) на нее. Так, синоптические Евангелия отмечают, что во время распятия Христа, в полдень, с шестого по девятый час (то есть, с 12-го часа по 15-й) тьма объяла всю землю (Мф 27:45. Мк 15:33. Лк 23:44). У Амоса читаем: *И будет в тот день, говорит Господь Бог: произведу закат солнца в полдень и омрачу землю среди светлого дня* (8:9). Нет сомнений, для евангелистов *плач, как о единственном сыне* (Ам 8:10) — плачь об Иисусе.

Притча Христа о богаче и Лазаре (Лк 16:19–31), возможно, является развитием темы, представленной в Ам 6:4–6. Оба текста подчеркивают роскошную жизнь богачей и их невнимание к беднякам, только в Евангелии от Луки этот образ представлен с большей пластичностью и детализацией, чем у Амоса.

Призыв апостола Павла «отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру» (Рим 12:9) кажется эхом слов Амоса *возненавидьте зло и возлюбите добро* (5:15).

У Отцов Церкви

Последовательных толкований всей книги пророка в святоотеческой литературе немного.

Краткое толкование преподобного Ефрема Сирина (306–372) на сирийский перевод книги Амоса носит нравственно-исторический, иногда христологический характер[98].

---

[97] Иногда, действительно, слово «Эдом» пишется как אדם, то есть в неогласованном тексте идентично с написанием слова «адам». Но не в Ам 9:12, где написание — אדום. Здесь, как и в случае с заменой «мелех» (царь) на «Молох» в Ам 5:26, мы, скорее, имеем дело с интерпретационной заменой, нежели с корректным переводом.

[98] Русский пер.: *Ефрем Сирин, преп.* Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901. С. 121–139.

Блаженный Иероним (ок. 331–419) около 406 года составил комментарий на все книги малых пророков[99], включая книгу Амоса (ML 25; CCL 76, 211–348). Комментарий последователен, истолковывается вся книга, стих за стихом. Сначала Иероним предлагает собственный перевод стиха или отрывка с еврейского на латинский, затем — греческий вариант стиха по переводу LXX, после чего следует комментарий святого отца. Иероним — один из немногих отцов Церкви, владевших древнееврейским языком. Комментарий часто сопровождается филологическими замечаниями как к оригинальному тексту, так и к греческому переводу, историческими и географическими пояснениями. Собственно толкование представляет собой иногда аллегорическое, но чаще тропологическое объяснение пророческого текста в применении ко Христу и Христианской Церкви.

Святитель Кирилл Александрийский († 444) предлагает духовно-историческое толкование греческого перевода книги. Некоторые места объясняются христологически. Часто александрийский святитель уклоняется в полемику с иудеями. Этот труд также довольно обширен (MG 71, 407–582)[100].

Представитель антиохийской экзегетической школы блаженный Феодорит Кирский († сер. V века) оставил после себя краткое, буквальное-историческое, местами христологическое толкование перевода LXX (MG 81, 1663–1708)[101]. Пользовался антиохийский экзегет и другими греческими переводами.

Следует отметить также известный Синопсис святителя Иоанна Златоуста († 407)[102], содержащий обзор содержания книги Амоса.

---

[99] Русский пер. был впервые опубликован в «Трудах Киевской духовной Академии» за 1894–96 гг.

[100] Русский пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Ч. 9. Москва, 1891. С. 396–543.

[101] Русский пер.: *Феодорит Кирский, блаж.* Творения. Ч. 4. Москва, 1857. С. 345–384.

[102] Synopsis Veteris et Novi Testamenti, quasi commonitorii more. — PG 56. Русск. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Т. VI. Ч. 2. Обозрение книг Ветхого Завета. Санкт-Петербург, 1900. С вопросом авторства этого знаменитого труда оставляем разбираться патрологам. См., напр.: *Quasten J.* Patrologia. II. Torino, 1973. P. 475.

Синопсис рассматривает Ам 8:9 как описание обстоятельств распятия Христа.

Блаженный Августин (354–430) в своем «Христианском учении» кратко прокомментировал Ам 6:1–6, пользуясь переводом блаженного Иеронима[103].

Малоизвестный латинский церковный писатель IV века Хромаций, епископ города Аквилея († ок. 408), ученик святителя Амвросия Медиоланского и ревностный защитник православия на Аквилейском соборе 381 года, оставил после себя комментарий на Евангелие от Матфея и несколько проповедей[104], в которых иногда обращается к книге пророка Амоса.

Из других церковных писателей древности, от которых остались комментарии на книгу Амоса, следует отметить пресвитера Руфина Аквилейского († 410), знаменитого переводчика Оригена на латинский язык, современника и соотечественника святителя Хромация[105], и Феодора Мопсуэстийского (ок. 350–428), составившего конкретно-исторический комментарий к книге (MG 66, 241–304).

У многих других святых отцов и учителей древней Церкви — в частности, у Иринея Лионского, Киприана Карфагенского, Мефодия Патарского, Кирилла Иерусалимского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Кассиана Римлянина — встречаются обращения к книге пророка Амоса. Чаще всего эти фрагментарные отсылки носят иллюстративный характер при освещении других вопросов. Однако, при всей своей разрозненности и «служебности», они тоже могут представлять определенный экзегетический интерес[106].

Из церковных писателей, в послеотеческий период составивших компилятивные сборники толкований (catenæ) на пророческие

---

[103] *Sant'Agostino.* De doctrina christiana, IV. 7, 15–20. Roma, 1992 (латинский текст с параллельным итальянским переводом). P. 220–225.

[104] *Cromazio di Aquilea.* Commento al Vangelo di Matteo. Roma, 1984. *Cromazio di Aquilea.* Sermoni liturgici. Milamo, 1982.

[105] *Rufino di Aquileia.* Commentarius in Oseam, in Joel, in Amos. MG 21, 1057–1104. Вопрос авторства оставляем патрологам, некоторые из которых приписывают это произведение Юлиану Экланскому (ок. 385–455).

[106] Поэтому в основной части работы будем обращать внимание не только на последовательные толкования, но и на те изъяснения пророческого текста, которые даются церковными писателями как бы «вскользь».

книги, в том числе на книгу Амоса, следует отметить Прокопия Газского (ок. 475–528 — MG 87), Беду Достопочтенного (ок. 673–735 — ML 93) и Рабана Мавра († 856 — ML 107).

В иудейской традиции

Мидраш Рабба часто обращается к книге Амоса. Индекс цитат[107]:
1:1: Lam, 145.
1:9: Lam, 145.
1:11: Gn, 614, 752.
2:7: Dt, 49.
2:9: Lv, 90, 129; Nm, 323, 743.; Cant, 134.
2:21(?): Dt, 76.
3:5: Nm, 454; Dt, 110.
3:7: Gn, 421, 910, 973; Cant, 56; Qoh, 30.
3:8: Ex, 343s.
3:15: Est, 26s; Qoh, 160.
4:3: Ruth, 9; Qoh, 81.
4:7: Cant, 126.
4:12: Dt, 68s; Qoh, 125.
4:13: Gen, 8; Ex, 95; Lv, 333; Nm, 470; Lam, 204; Qoh, 316.
5:1: Lam, 5.
5:4: Nm, 332; Cant, 250.
5:8: Gn, 37, 197s, 206; Ex, 169, 282, 334s; Qoh, 95.
5:10: Gn, 240.
5:11: Lv, 197.
5:13: Qoh, 316.
5:15: Gn, 654, 760; Lv, 333; Lam, 204; Ruth, 90.
5:19: Est, 6s.
6:1: Lv, 62s; Nm, 349.
6:2: Lv, 63; Nm, 349s.

[107] Нижеследующий индекс составлен J.J. Slotki и приводится в издании: *Freedman H., rabbi, Simon M.* Midrash Rabbah. London, 1939. Однако, название мидрашей считаем более уместным привести не по-английски, а по-латыни, в сокращениях, соответствующих сокращениям, принятым для обозначения библейских книг. После названия мидраша через запятую приводится номер страницы в этом издании.

6:3: Nm, 350; Qoh, 304.
6:4: Lv, 63; Nm, 245, 350.
6:5: Lv, 64; Nm, 350.
6:6: Lv, 64; Nm, 350s, 534, 605.
6:7: Lv, 64; Nm, 245, 351.
6:8: Lv, 63.
6:10: Lam, 92.
6:11: Lv, 241; Cant, 225; Qoh, 279.
6:12: Dt, 75.
7:7: Lv, 419; Lam, 51.
7:8: Lev, 419; Lam, 51.
7:10: Cant, 107.
7:14: Lv, 258.
8:3: Cant, 19.
8:10: Gn, 944; Dt, 156.
8:11: Gn, 207, 327, 573; Nm, 75.
8:14: Gn, 638.
9:1: Gn, 625; Lv, 419s; Lam, 51; Qoh, 40, 85.
9:2: Ex, 180.
9:3: Ex, 180.
9:6: Gn, 37, 197s, 206; Lv, 393; Nm, 662; Qoh, 95.
9:7: Cant, 51.
9:11: Gn, 819; Qoh, 81.
9:13: Gn, 859; Lv, 218; Ruth, 32.
9:15: Dt, 81; Qoh, 81.

Некоторые стихи пророческой книги цитируются и комментируются в Талмуде[108]:
1:1: Хала, 348; Песахим, 257; Менахот, 517.
1:2: Сота, 105.
2:1: Бава Батра, 111.
2:6: Йома, 430; Санхедрин, 26.
2:9: Сота, 177; Бехорот, 310.

[108] Нижеследующий индекс также составлен J.J. Slotki и находится в издании Вавилонского Талмуда, предпринятом д-ром Эпштейном: *Epstein I., rabbi (ed.).* The Babilonian Talmud. London, 1952. После названия трактата через запятую приводится номер страницы в этом издании.

3:2: Абода Зара, 14.
3:7: Сота, 52; Санхедрин, 594; Авот, 79.
3:8: Берахот, 348; Гулин, 328.
3:15: Йома, 45.
4:1: Шаббат, 150.
4:2: Бава Батра, 289.
4:6: Нида, 458.
4:7: Таанит, 23, 91; Санхедрин, 654.
4:12: Берахот, 137, 310; Шаббат, 34.
4:13: Берахот, 318; Хагига, 22, 68; Санхедрин, 248; Нида, 155.
5:4: Маккот, 173.
5:8: Берахот, 366.
5:9: Шаббат, 366.
5:15: Хагига, 17.
5:18: Санхедрин, 668.
5:19: Санхедрин, 666.
5:15: Хагига, 54.
6:4: Шаббат, 293; Песахим, 235; Моэд Катан, 191; Киддушин, 364.
6:6: Шаббат, 292.
6:7: Шаббат, 292; Песахим, 235; Моэд Катан, 190; Кетуббот, 428.
6:10: Санхедрин, 435.
7:1: Таанит, 19.
7:2: Гулин, 331.
7:5: Сота, 206.
7:5след.: Маккот, 173.
7:7: Рош ха-Шана, 148; Бава Мезиа, 351.
7:10: Песахим, 462.
7:11: Песахим, 462.
7:14: Недарим, 120.
7:17: Кетуббот, 714.
8:5: Бава Батра, 373.
8:7: Бава Батра, 373.
8:9след.: Моэд Катан, 162.
8:10: Берахот. 97; Сукка, 109; Моэд Катан, 127, 134.
8:11след.: Шаббат, 699.
8:14: Шаббат, 322.
9:1: Рош ха-Шана, 148.

9:6: Хагига, 66; Авот, 30, Менахот, 174; Херитот, 45.
9:7: Моэд Катан, 104.
9:11: Санхедрин, 654.
9:14: Берахот, 169.

Книга пророка Амоса комментировалась и средневековыми еврейскими авторами, часто довольно пространно. Самыми известными являются комментарии Раши (1040–1105), ибн-Эзры (1089?/1092?–1176), Элиезера из Божанси (XII век), Радака (1160–1232), Йосефа ибн-Каспи (1270–1340) и Ицхака Абарбанеля (1437–1507)[109]. Многие филологические, исторические, герменевтические штудии этих писателей предваряют современную библеистику.

В основной части работы, по ходу комментирования книги пророка Амоса, будем обращаться и к иудейской традиции, но лишь в той мере, в какой последняя представляет интерес для уяснения пророческого текста. Нельзя не согласиться с Мартин-Ашаром в том, что толкование раввинами Священного Писания нередко «может удивлять своей некорректностью: усиливаясь прояснить каждую деталь библейского текста в свете других отрывков Писания, они заботятся не столько об удовлетворении интеллектуальной пытливости, сколько о решении своих этнических задач»[110].

---

[109] О комментариях этих авторов на книгу Амоса см., напр.: *Ruiz Gonzalez G. (ed.)* Comentarios hebreos medievales al libro de Amós. Traduccíon y notas a los comentarios de Raši, E. de Beaugency, A. ’ibn Ezra, D. Qimhi, ’ibn Caspî. Madríd, 1987. *Ruiz Gonzalez G. (ed.)* Don Isaac Abarbanel y su comentario al líbro de Amós. Texto hebreo de El Escorial, traduccíon y notas. Madrid, 1984. *Ruiz Gonzalez G (ed.)* Comentarios hebreos medievales al libro de Amós. Traduccíon y notas a los comentarios de Raši, E. de Beaugency, A. ’ibn Ezra, D. Qimhi, ’ibn Caspî. Madrid, 1987.

[110] *Martin-Achard R.* Ibid. P.186.

Внутреннее деление Книги пророка Амоса

Павел Юнгеров[111] разделял книгу пророка Амоса на три части:

1–2 гл. *Вводная часть.*

3–6 гл. *Пророчественно-обличительная часть.*

7–9 гл. *Созерцательно-пророчественная часть.*

В современной библеистике чаще принято несколько более подробное деление. Обычно разделяют книгу по ее содержанию так:

1:1–2. *Введение.*

1:3–2:16. *Пророчества против народов, включая Иуду и Израиль*[112].

3:1–6:14. *Суд над Израилем.*

7:1–9:10. *Видения пророка о наказании Израиля.*

[*Вставка* 7:10–17: *столкновение пророка со священником Амасией.*]

9:11–15. *Пророчество о восстановлении Израиля потомками Давида.*

Данному делению текста будем следовать и мы.

Некоторые современные экзегеты, в частности Андрэ Неер[113] и Альберто Мелло[114], предлагают несколько иной подход к раз-

---

[111] *Юнгеров П.* Ibid. С. IX. Из совр. библеистов такого деления придерживается, напр., Амброджио Спреафико: *Spreafico A.* Struttura formale e spunti per una interpretazione. «Rivista Biblica», № 2 (1981). P. 147–176.

[112] Иногда отрывок 2:6–16 — пророчество против Израиля — включают в следующий раздел.

[113] *Neher A.* Contribution a l'étude du prophétisme. Paris, 1981.

[114] *Mello A.* Amos e Osea. Bose, 2003 (аудиозапись лекций, в печатном виде работа пока не издана).

делению книги, опирающийся не столько на содержание, сколько на повторение в книге определенных вводных речевых формул, делимитаторов начала пророчеств:

1–2 гл. *«Так говорит Господь».* Обвинение Израиля.

3–5 гл. *«Слушайте слово сие».* Увещевание, призыв к слушанию.

5–6 гл. *«Горе...».* Плач, вызванный неотвратимостью наказания.

7–9 гл. *«Такое видение открыл мне Господь Бог»* или *«Видел я».* Основное содержание: наказание Израиля.

8–9 гл. *«Вот наступают дни»* или *«В тот день».* Основное содержание: спасение в будущем.

Несмотря на всю условность и формальность такого, берущего начало в средневековой иудейской экзегетике, деления текста книги, и несмотря на то, что при таком подходе очень трудно дифференцировать материал (разделы накладываются один на другой, характерные для одного раздела делимитаторы встречаются в другом разделе и т.п.), данный метод все же может быть использован как дополнительный, особенно при рассмотрении формы пророчеств, а не их содержания.

КОММЕНТАРИЙ

Вступление. *1:1–2*

Надписание

Первый стих книги пророка Амоса — своего рода заголовок, аналог современного титульного листа. Читателю представлен автор, его происхождение, время и обстоятельства появления книги, ее тема. Подобными надписаниями — иногда подробными, иногда краткими — начинаются книги всех письменных пророков. Вполне возможно, что это вставка позднейшего переписчика, редактора или составителя сборника Двенадцати пророков.

1:1 *Слова Амоса, одного из пастухов Фекойских, которые он [слышал] в видении об Израиле во дни Озии, царя Иудейского, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского, за два года перед землетрясением.*

Слова Амоса... Для пророческих книг более характерно другое начало — «слово Господне» или, иногда — «видение такого-то». Здесь же — «слова Амоса». Таким же выражением открываются сборники изречений мудрецов, присоединенные к книге Притчей — «слова Агура» (Притч 30:1); «слова Лемуила» (Притч 31:1), а также книга Екклесиаста: «слова Екклесиаста» (Еккл 1:1). Йорг Иеремиас полагает, что уже само по себе данное начало — признак раннего происхождения пророческой книги, когда «еще не была формализована особая форма надписания для пророческих книг»[115].

В мидраше на книгу Екклесиаст это необычное для пророческих книг надписание объясняется так: «Есть три пророка, к ко-

[115] *Jeremias J.* Amos. Traduzione e commento. Brescia, 2000. С. 25.

торым напрямую относится их пророчество, ибо оно состоит из слов упрека: «слова Когелета» (Еккл 1:1); «слова Амоса» (Ам 1:1); «слова Иеремии» (Иер 1:1). Почему Иеремия был назван так? — Потому что в его дни Иерусалим стал пустыней[116]. Почему Амос был назван так? — Потому что язык его был тяжел»[117].

Средневековый иудейский комментатор Давид Кимхи (Радак) сделал наблюдение: пророческие книги, начинающиеся со слова *диврей* («слова»), содержат в себе автобиографический материал. Собственно, с таким началом их две — книга пророка Амоса и книга пророка Иеремии.

...одного из пастухов Фекойских... Пастух, провидец, пророк... Личность Амоса и исторические обстоятельства, в которых прозвучали его пророческие речи, рассматривались во вводной части работы[118]. В дополнение к сказанному сделаем лишь одно небольшое замечание, основанное на интересном наблюдении Вальтера Вогелса, современного экзегета.

Форма пророческого служения не была однотипной для всех пророков. Вогелс различает четыре типа пророческих призваний, или четыре типа духовного пророческого опыта. Разница между ними часто незначительна, поэтому требуется тонкая наблюдательность и даже духовная интуиция, чтобы различать эти формы, ведь во всех четырех случаях мы имеем дело с одним и тем же — с передачей вести от высшего к низшему, и никогда наоборот. Модели, определяемые Вогелсом, таковы: «офицер-солдат» (Амос, Осия, Иона), «хозяин-слуга» (Моисей, Гедеон, Иеремия, Иезекииль), «царь-советник» (Михей сын Иемвлая[119], Исайя), «учитель-ученик» (Илий → Самуил, Илия → Елисей)[120]. Эти модели различаются

[116] Необычное для иудейской традиции объяснение значения еврейского имени Йирмеяху созвучием с греческим (!) словом ἐρημία (пустыня, необитаемое место).

[117] Qohelet Rabba 1,1. Интересно отметить: почему-то автор книги Екклесиаста здесь отнесен к «пророкам». Ср. Sifre Dt 1,1.

[118] См. главы «Исторический контекст книги пророка Амоса» и «Пастух из Фекои» наст. работы.

[119] 3Цар 22.

[120] *Vogels W.* Les récits de vocation des prophètes. «Nouvelle Revue Théologique», № 95 (1973). P. 3–24. О различных формах пророческого призвания см. также:

степенью свободы пророка по отношению к полученной вести, которую он должен передать. Служение Амоса отнесено Вогелсом к первой, самой жесткой модели, характеризуемой полным отсутствием свободы со стороны человека, принимающего весть. Солдат не может обсуждать приказ военачальника и не должен задавать лишних вопросов. Все что от солдата требуется — точно исполнить приказ командира. Так и поступает Амос. Он не пытается, подобно Моисею или Гедеону, возражать, не желает, подобно Иеремии, противиться, тем более не смеет советовать, подобно Исайе. Он лишь безропотно выполняет полученный от Бога приказ (ср. Ам 7:14–15).

...которые он [слышал] в видении... Буквально: «которые он видел», אֲשֶׁר חָזָה. Вполне органичное для библейского иврита словосочетание «видеть слова» (см. Ис 2:1. Мих 1:1. Ср. Ис 13:1. Авв 1:1) для русского языка неестественно, потому-то Синодальный перевод[121] и предлагает нам столь вольный, можно даже сказать, интерпретативный перевод. Древние переводы более верны еврейскому оригиналу. LXX: οὓς εἶδεν. Vulgata: quae vidit. Церковнославянский: *яже виде.*

Таргум, однако, так переводит на арамейский язык первые слова книги: פתגמי נבואת עמוס, *слова* (или: *повеления*) *пророчества Амоса.* Никакого «видел»! Но, как известно, Таргумы — не перевод, а парафраз, интерпретативное переложение еврейского текста, отражающее богословские воззрения арамейских переводчиков[122].

Mello A. La passione dei profeti. Bose, 2000. особенно главу «Vocazione profetica» — pp. 103–117.

[121] Как, впрочем, и многие другие современные переводы.

[122] О богословских воззрениях, отраженных в Таргуме Амоса, о методах интерпретации Таргумом еврейского текста см., напр.: *Carbone S.P. — Rizzi G.* Ibid. P. 45–58. Таргум Амоса, как известно, входит в обширный Таргум Пророков и принадлежит Ионафану бен Уззиелю, ученику Гиллела (I в по Р.Х.). В IV в. текст Таргума Пророков подвергся переработке Йосефом бен Хийей. Отечественный исследователь XIX века Иван Корсунский справедливо отмечает, что в Таргуме на поздних пророков (Ис — Мал) Ионафан менее верен подлиннику, нежели в Таргуме на ранних пророков (Нав — 4Цар). — См.: *Корсунский И.* Иудейское толкование Ветхого Завета. Москва, 1882. С. 49.

Посему Таргумы — особенно Таргум Пророков[123] — интересны не столько как перевод, сколько как толкование библейского текста.

Слова דִּבְרֵי... אֲשֶׁר חָזָה вовсе не означают, что Амос созерцал некий текст. Видеть, или *провидеть* (חזה) — пребывать в состоянии *провидца* (חוזה, *хозе*). (Кстати, именно так назовет Амоса священник Амасия в 7:12.) То есть, текст говорит нам, что пророческие слова — 1:2 и далее — были получены Амосом в экстатическом состоянии, свойственном провидцам. Так понимал еще блаж. Иероним: «В этой книге заключаются слова Амоса,.. которые он видел относительно Израиля не телесными очами, но в мысленном созерцании, потому что пророки назывались провидящими. В буквальном же смысле слова не видел, а слышал»[124]. С последним утверждением не согласен свт. Кирилл Александрийский: «Слова о Иерусалиме он не только слышал, но и видел, ибо вместе с откровениями Бог сделал для пророков события очевидными и как бы уже совершающимися теперь, так что, кажется, они и видят даже исполнение самих слов прежде осуществления их в действительности, причем их взорам предносится зрелище будущих событий, о которых говорит им Бог»[125].

...об Израиле... Слово יִשְׂרָאֵל, *Израиль* встречается в книге 23 раза и всегда (за исключением 9:14) означает Северное царство.

LXX: *...об Иерусалиме...* По всей видимости, версия греческого перевода не является простой ошибкой переписчика. Сандро Карбоне и Джованни Рицци предполагают, что это замена, что эллинизированные иудеи Александрии таким способом актуализировали пророческий текст для своего времени, когда давно ушли в прошлое политические и идеологические разделения между Северным и Южным царствами, типичные для допленной эпо-

[123] Тот же И. Корсунский отмечает: «В отношении к... пророческим книгам его (Ионафана. — Арс.) таргума является почти непрерывным хаггадическим толкованием». — *Корсунский И.* Ibid. С. 49.

[124] *Иероним, блаж.* Три книги толкований на пророка Амоса. Творения. Часть 13. Киев, 1896. С. 3.

[125] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Амоса. Творения. Часть 9. Москва, 1891. С. 398.

хи, в которую жил Амос[126]. Справедливо или нет такое допущение современных текстологов, на некорректности перевода LXX настаивал еще блаж. Иероним: «Нужно знать, что этот пророк пророчествовал не относительно Иерусалима, чего в еврейском тексте совсем нет, а относительно Израиля, то есть десяти колен, которые называются Израилем и которые жили в Самарии. Так же перевели Акила, Симмах и Феодотион». Согласно Иерониму, пророчества Амоса обращены «отнюдь не к Иуде и Иерусалиму, как читается неправильно у греков и латинян[127], но к Израилю, то есть к десяти коленам, которые вследствие многочисленности жителей получили древнее название Израиля»[128]. Свт. Кирилл Александрийский, толковавший греческий перевод и не интересовавшийся еврейским оригиналом, задается вопросом: «Почему слова были только об Иерусалиме, хотя устами самого пророка Бог обвиняет Иуду и Израиля?». Не имея возможности обратиться к еврейскому тексту, Кирилл вынужден искать другой путь для объяснения такого несоответствия: «Итак, как же понимать то, что слова были о Иерусалиме, хотя Бог говорит: *пошлю огонь на Иуду* и далее? Подумаем же, какой ответ можно дать на это. Мы утверждаем, что обыкновенно святые пророки Израилем называют то в тесном смысле два колена, живущие во Иерусалиме — Иудово и Вениаминово, то Израилем или Ефремом называют живущие в Самарии десять колен, но очень часто не делают такого различия. И поелику все они происходят от Израиля, то Израилем называются и все двенадцать колен. Если же они желают указать нам на все сонмище иудеев, то мы увидим, что они не делают точного употребления названия Израиля. Итак, пророческие слова Амоса были о всем множестве иудейском, живущем как в Иерусалиме, так и в Самарии»[129].

...за два года перед землетрясением. Нельзя с точностью определить дату этого землетрясения. По всей видимости, оно было

[126] *Carbone S.P. — Rizzi G.* Ibid. P. 61.

[127] Блаж. Иероним здесь ссылается на ранние латинские переводы.

[128] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 2–3.

[129] *Кирилл Александрийский, свт* Ibid. С. 398–399.

очень разрушительным — воспоминание о нем хранилось в народной памяти не одно поколение. В книге пророка Захарии об этом бедствии упоминается как о событии, хорошо известном и памятном современникам этого послепленного пророка (Зах 14:5). Археологи находят подтверждение этому событию, в частности, в анализе раскопок города Асор (Хацор) в северной Галилее[130]. По утверждению Иосифа Флавия, землетрясение совпало с проказой иудейского царя Озии (2Пар 26:16–21)[131].

«Пророк не без причины означил год труса, и сказал, что был оный чрез два года после пророчества, чтобы ясно мы знали, когда изрек он народу сии божественные словеса»,– отмечает блаж. Феодорит Кирский[132]. Но упоминание о землетрясении — не просто хронологическая пометка автора или редактора. Землетрясение подтверждало — современникам и позднейшим читателям — серьезность пророческих угроз, демонстрировало истинность слов пророка, было началом их исполнения.

День Господень, тема которого впервые звучит как раз в книге пророка Амоса, должен сопровождаться тяжкими бедствиями, в том числе землетрясениями. В ближайшей пророческой перспективе День Яхве — это конец Израиля, в эсхатологической — конец мира. Землетрясение, произошедшее тогда и оставившее неизгладимое впечатление на современников пророка, предупреждало их о наступлении конца Израильского царства (Ам 5:16–20,27). В свою очередь, конец Израиля — образ будущего конца мира, когда произойдут «большие землетрясения» (Лк 21:11).

---

[130] См., напр., комментарий в BJ, а также: *Мерперт Н.* Очерки археологии библейских стран. Москва, 2000. С. 301. Автор, опираясь на археологические исследования Ядина, Кенион и Мазара, полагает, что мощные разрушения, зафиксированные в VI слое Хацора, могли быть вызваны землетрясением, упоминаемым пророками Амосом и Захарией. На эту же тему: *Soggin J.A.* Das Erdbeben von Amos 1,1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda. «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 82 (1970). P. 117–121.

[131] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности, IX, 10, 4.

[132] *Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на пророка Амоса. Творения. Ч. IV. Москва, 1957. С. 346.

Тема книги

Во втором стихе выражается основная тема книги, задается тон всем последующим пророческим речам Амоса:

1:2 *И сказал он:*
Господь возгремит с Сиона
и даст глас Свой из Иерусалима, —
и восплачут хижины пастухов,
и иссохнет вершина Кармила.

В книге пророка Иоиля находим буквальное повторение первой половины этого стиха (Иоил 4:16). Та же тема, с использованием того же глагола שׁאג звучит и в книге пророка Иеремии (Иер 30:25).

...Господь возгремит... יִשְׁאָג — имперфект 3 л. м.р. ед.ч. глагола שׁאג, буквально означающего «рычать», «издавать рык»: *Яхве зарычит.* Господь зарычит, как рычит лев! Метафора совершенно ясна: Господь — лев, а Израиль (Северное царство) — Его добыча. Лев всегда рычит, когда перед ним добыча. Никто не может отнять добычу у льва, царя зверей. Вся сила и краса Израиля, изображаемая здесь горой *Кармил,* не устоит перед гневом Яхве — Израиль будет растерзан Господом. Перед львом бесполезно сопротивляться, сопротивление лишь ускоряет гибель жертвы в его когтях и зубах. Израиль — жалкая, бессильная добыча во власти могучего разъяренного Господа. Бог, говорит нам эта метафора, вмешается в историю Израиля, но уже не на стороне Своего народа, как это было во времена Моисея и Иисуса Навина, а — против него. «Ревет ли лев в лесу, когда нет перед ним добычи?» (Ам 3:4а).

В Ам 3:8, где глас Господа также уподобляется львиному рыку, сказано: «Лев начал рыкать, кто не содрогнется? Господь Бог сказал — кто не будет пророчествовать?» Вопрос, конечно, риторичен: повелению Господа идти и пророчествовать против Израиля иудейский пастух Амос не в силах был воспротивиться.

Во всей книге пророка Амоса земному «могуществу» противостоит могущество небесное — всесокрушающая сила Бога.

В LXX мы встречаем смягченный перевод слова יִשְׁאָג: ἐφθέγξατο, от φθέγγομαι — «звучать», «греметь», «грохотать», «кричать», «произносить»[133]. Такой, не вполне адекватный перевод перешел из LXX в церковнославянский: *возгласи*[134], откуда перекочевал в Синодальный: *возгремит*. Vulgata более верна еврейскому оригиналу и переводит יִשְׁאָג как rugiet. Вслед за Иеронимовым переводом так понимает большинство средневековых и новейших западноевропейских переводов[135]. Прекрасный перевод предлагает преп. Макарий (Глухарев): *возревет*.

Блаженному Иерониму, проведшему вторую половину своей жизни в Вифлееме, недалеко от границ Иудейской пустыни, были хорошо знакомы реалии тамошней пастушеской жизни, которая в V веке н.э. немногим отличалась от той, что была во времена Амоса. Даже львы во времена Иеронима еще встречались в Палестине. Вифлеемский отшельник пишет: «Амос, бывший пастухом из числа пастухов, и притом пастухом не в местах, возделанных и засаженных деревьями и виноградом, и даже не в лесах и на зеленых лугах, а в обширной, необъятной пустыне, в которой господствуют дикие львы и истребляют скот, пользуется словами, свойственными его положению, так что называет грозный и страшный голос Господа рычанием или ревом

---

[133] Ср. βροντὴ ἐφθέγξατο — загрохотал гром; ἡ σάλπιγξ ἐφθέγξατο — прозвучала труба; ἐφθέγξατο βοή — раздался крик. Эти и др. примеры из древнегреческой литературы см. в: *Дворецкий И.Х (под ред. Соболевского С.И.).* Древнегреческо-русский словарь. Москва, 1958 г. Словарь не переиздавался, но усилиями Сергея Гурина из Томского политехнического института выпущена его электронная версия: Alpha. Древнегреческо-русский словарь. Версия 2.4 от 26 ноября 2002 г.

[134] Так в Ам 1:2. В Иоил 4:16 — воззовет.

[135] Ср. ruggisce итальянского перевода, ruge испанского, rugirá португальского, rugit французского, rugeix каталонского, brüllen немецкого, brøler датского, brult голландского, vydá řev чешского, roars или will roar большинства английских переводов и т.д. Кстати, переводить יִשְׁאָג настоящим, будущим или даже прошедшим временем — грамматически вполне корректно, это в данном случае всего лишь дело вкуса переводчика, ведь оригинальный текст носит не повествовательный (когда надежным ориентиром для переводчика служит наличие или отсутствие «перевертывающей» вав), а образный, поэтический, в определенном смысле вневременной, характер.

львов,.. сравнивая разрушение городов израильских с пастушескою пустынею»[136].

...даст глас... Имеется ввиду не членораздельное слово, דבר, а глас, звук — קול. Словом קול в Библии обозначается не только голос, но и, например, трубный звук (Исх 19:16. 2Цар 6:15), шум дождя (3Цар 18:41), даже шорох шагов (3Цар 14:6). Это же слово встретится, например, в Ам 3:4b: «Подает ли свой голос (קול)львенок из логовища своего, когда он ничего не поймал?»

Идентифицировать этот рев с обычным грозовым громом, как это делают некоторые экзегеты[137], опирающиеся в своих построениях на Иов 37:4 (где глагол שׁאג используется для описания грозы) — некорректно и не соответствует контексту: гроза не может вызывать засуху, не может быть причиной того, что *иссохнет вершина Кармила.*

Образ рычащего льва изображает силу и ярость Господа. Пророческие слова должны повергать в ужас слушателей Амоса и читателей его книги[138].

...с Сиона,.. из Иерусалима... Иерусалимский храм на Сионе — место присутствия Господа. Пророк Амос происходит из Иудеи, он иудейский, не израильский пророк. Оттуда, из Южного царства потомков Давида, он посылается пророчествовать на Север, в десятиколенное царство Израиля.

«И прекрасно, — замечает блаж. Иероним, — что Он возгремит с Сиона и даст глас Свой из Иерусалима, где был храм и совершалось служение Богу, чтобы показать, что Бог пребывает не в городах израильских, Вефиле и Дане, где были золото и тельцы, и не в главных городах Самарии и Иезраели, но в Сионе и в Иерусалиме, где в то время соблюдалась истинная религия»[139].

---

[136] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 6.

[137] См., напр.: *Rinaldi G.* I profeti minori. Torino, 1952. Ср.: *Weiss M.* Methodologisches über die Behandlung der Metapher, dargelegt an Am. I,2. «Theologisce Zeitschrift», № 23 (1967). С. 1–25.

[138] Ср. Ис 5:29. Иер 2:15; 4:7.

[139] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 6.

Свт. Кирилл Александрийский: «Бестелесное не находится в каком-либо месте, но поелику в Иерусалиме был тот знаменитый храм, то считался он как бы собственным местом Его, по представлению древних, имевших еще ограниченные понятия о Боге»[140].

Но легитимность Давидовой династии и учрежденного Соломоном храмового культа не были для северян, к которым отправился пророчествовать Амос, столь же очевидны, как для южан. А богословы Иудеи, в свою очередь, смотрели на царство северных колен как на схизму и на религиозные традиции северян как на ересь, восходящую к далекому предшественнику Иеровоама II — Иеровоаму Первому. Полагаю вполне уместным совершить небольшой экскурс в историю этой израильской схизмы.

Экскурс. «Грех Иеровоамов»

Образ Иеровоама I, каким он предстает на страницах Священного Писания, сложен и противоречив. Библия уделяет характеристике поступков первого израильского царя немало внимания. Для писателя Третей книги Царств[141], который прослеживает динамику его поведения, совершенно очевидно, что причиной разделения единого Израиля на два царства — Северное и Южное — служит не деятельность мятежного Иеровоама, а ошибки его недруга Соломона. И хотя окончательная оценка Иеровоама как царя исключительно отрицательна (он тот, кто «ввел Израиля в грех»), начало его деятельности рассматривается как доброе. Бог воздвигает Иеровоама как орудие для наказания Соломона, допустившего в своем царстве идолопоклонство. Именно сам Бог, согласно библейскому повествованию, «воздвигает» бунтовщика-крамольника в наказание за религиозный синкретизм последних лет соломонова правления. Более того, Иеровоам — избранник Божий. Господь говорит ему устами пророка Ахии Силомлянина: «Тебя Я избираю, и ты будешь владычествовать над всем, чего пожелает душа твоя, и будешь царем над Израилем» (11:37). Иеровоаму обещается то, что когда-то было обещано Давиду и Соломону: «Если будешь соблюдать все,

---

[140] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 405.

[141] В евр. каноне: Первая книга Царей.

что Я заповедую тебе, и будешь ходить путями Моими и делать угодное пред очами Моими, соблюдая уставы Мои и заповеди Мои, как делал раб Мой Давид, то Я буду с тобою и устрою тебе дом твердый, как Я устроил Давиду, и отдам тебе Израиля» (11:38). Став-таки царем, приняв от северных колен помазание, Иеровоам не устоял в чистоте веры, политические интересы страны оказались ему дороже интересов веры. Его религиозные реформы обернулись, в конце концов, грубым народным идолопоклонством. Доброе начало, ужасный конец.

О первом, неудачном восстании Иеровоама, «раба Соломонова» известно немного. Соломон, укрепляя Иерусалим, поставил Иеровоама «смотрителем над оброчными из дома Иосифова» (11:28). Иеровоам происходил из колена Ефремова, самого многочисленного и самого сильного из северных колен. Оброчные, трудившиеся на реконструкции и укреплении иерусалимской крепости, тоже были из колен сыновей Иосифа — колена Ефремова и колена Манассиина. Характер восстания Иеровоама и подчиненных ему оброчных неизвестен, сказано лишь, что мятежник «поднял руку на царя» (11:27). Описание обстоятельств этого события резко обрывается описанием встречи Иеровоама с пророком Ахией. Затем говорится о решении Соломона «умертвить» Иеровоама и о бегстве последнего в Египет (11:40).

Основным движущим мотивом этого первого, неудачного мятежа северных колен против центральной иерусалимской власти было, видимо, нежелание отбывать царские повинности, стремление сбросить с себя иго налогов и поборов. Помимо традиционной десятины с урожая и приплода скота, грандиозные строительные работы по всей стране, содержание роскошного соломонова двора и большой наемной армии требовали постоянного увеличения налогового бремени и повинностей. Все это усиливало недовольство северян привилегированным положением колена Иуды и царя, происходившего из этого колена. Нельзя забывать об извечном сепаратизме северных колен, объединявшихся чаще всего вокруг колена Ефремова. В глазах многих израильтян власть давидидов вовсе не была бесспорной. Претензии Иерусалима быть столицей вызывали недоверие в Израиле. Построение Соломоном храма и централизация культа нигде, кроме как в колене Иуды, не вызы-

вали восторгов. Стоило власти иерусалимского монарха несколько ослабнуть, как тлевший огонь северного сепаратизма вырывался наружу. Идеологией мятежа, видимо, были идеи возвращения к более мягкой форме монархии, подобной той, что была при Сауле. Северяне не могли быть довольны чрезмерной, как им казалось, централизацией власти, стремлением иерусалимской администрации к жесткому подчинению всех окраин, стремлением давидидов к абсолютизму. Поводом к первой волне повстанческого движения, всколыхнувшей Израиль при стареющем Соломоне, было явное попустительство последнего идолопоклонству своих иноземных жен (11:4–8). «Манифестом» восставших было возвращение к идеалам домонархической веры, идеалам Синая, а экономическим движителем сепаратизма — противление все усиливавшемуся закабалению, нежелание подчиняться потомкам Давида. В то время северные колена были вообще против передачи власти по наследству. Царствовать должен достойный, управлять народом может лишь тот, кто этим народом выбран. Такая система, естественно, чревата мятежами, потому в Северном царстве так никогда и не сложилось крепкой династийной монархии, потому-то половина царей в Израиле умерли насильственной смертью. Если Южному царству давидидов как династийной монархии естественно было стремиться к абсолютизму и деспотизму, Северному были более близки идеалы свободной конфедерации колен с выборностью монарха, обладавшего ограниченными правами.

Иеровоам был радушно принят в Египте, куда он бежал от карающего меча Соломона. Правивший в то время Египтом Шешонк I (библейский Сусаким) вынашивал планы захвата Сирии, надеялся взять над сирийцами реванш и вновь, как когда-то цари эпохи Нового царства, выйти к Евфрату. Для стратегических планов Египта популярный в Израиле мятежник был как нельзя кстати — в случае его будущего прихода к власти дорога к Евфрату для египетской армии оказывалась бы свободной.

Соломон, наконец, умер. Закончилась эпоха сильной цетральной власти дома Давидова. Северные колена больше не хотели подчиняться утопающему в роскоши и подверженному финикийским нравам Иерусалиму. Египетский изгнанник возвращается на родину, чтобы, как он верит, исполнить замысел Божий

о нем — поднять народные массы на свержение деспотического гнета давидидов, вывести десять северных колен из-под ненавистного владычества.

Обстоятельства второго, на сей раз успешного, мятежа описываются в Библии достаточно подробно (3Цар 12). Во время вынужденного пребывания в Египте какие-то нити управления повстанческим движением, видимо, оставались в руках Иеровоама. Поэтому, едва вернувшись на родину, «революционер» вновь оказывается во главе этого движения и его честолюбивые замыслы находят горячую поддержку в народе. Иеровоам оказывается удобным для аристократии северных колен и для всего народа кандидатом на царство. Был ли Иеровоам популистом, или ему действительно были дороги идеалы древности, идеалы эпохи Судей, на это нет и никогда не будет ответа. Но одно несомненно — Иеровоам явился выразителем недовольства северных колен деспотическим режимом потомков Давида, в глазах народа он был героем, борцом с идеологической и социальной неправдой своего времени.

Библейский повествователь яркими красками описывает неразумие и неопытность Ровоама, преемника Соломона на престоле Давида. У читателя создается впечатление: сколь мудр был Соломон в управлении непокорным народом, столь же глуп и неопытен оказался в деле государственного строительства его неразумный сын. Вместо того, чтобы пойти на тактическую уступку требованиям недовольных и облегчить бремя податного гнета, тщеславный Ровоам, оскорбленный претензиями подданных, по совету своих молодых друзей-прихлебателей допускает роковую ошибку, публично провоцирует народ на мятеж: «Отец мой наложил на вас тяжкое иго, а я увеличу иго ваше; отец мой наказывал вас бичами, а я буду наказывать вас скорпионами» (12:14). Сам Господь, согласно священному писателю, отнял таким образом у Ровоама разум и совет: «Так суждено было Господом, чтоб исполнилось слово Его». Произошло это в Сихеме, священном для израильтян городе, городе Патриархов и Иисуса Навина. Ровоам был позван на этот «собор» представителей северных колен. Авторитет Соломона, поколебленный централизацией и деспотизмом, наличием наемного войска, привлечением хананеев в царскую администрацию, был окончательно подорван идолопоклонством его многочисленных иноземных

жен, «склонивших сердце» общеизраильского царя к идолам. Успех начального периода царствования Соломона определялся в большой мере заслугами его отца Давида, его успешной внешней политикой, отвратившей опасность оккупации земли филистимлянами, и личным благочестием. В конце сорокалетнего правления Соломон, укрепивший доминирующее положение колена Иуды, сделавший это колено привилегированным, заставлявший северян отрабатывать повинности в Иудее, да еще попустивший в стране иностранные религиозные культы, потерял свой авторитет. Сын Соломона Ровоам был обречен на отпадение от его царства северных колен. Неуспех Ровоама во многом определен резким падением популярности его отца. С возгласами «Нет нам доли в сыне Иессеевом; по шатрам своим, Израиль! Теперь знай свой дом, Давид!» израильтяне «разошлись по шатрам своим» (12:16). Отчаянная попытка Ровоама удержать северян в подчинении окончилась закономерной неудачей — посланный для сбора податей отряд Адонирама был забросан камнями, сам Ровоам вынужден был затвориться от народного гнева в иерусалимской крепости (12:18). Вместо обширного царства у Ровоама и его потомков осталось маленькое княжество, по сути, лишь одно колено — Иудея. Но, внутренне сплоченное, оно окажется долговечней своего рыхлого северного соседа.

Основанное Иеровоамом I Израильское царство было неустойчивым с самого своего возникновения. Нет сомнений, правление, основными крепами которого являются популизм и стремление угодить народу и его порокам, не может быть прочным. От эпохи Иеровоама I вплоть до правления омридов (Амврия[142] и его потомков) гражданское общество было достаточно сильным в Израиле, чтобы сдерживать стремление монархов к абсолютизму. Не сразу и не вдруг привыкали израильтяне, вольные скотоводы и земледельцы, к подчинению центральной власти, к десятинным налогам и барщине. Свободолюбию крестьян нет большего врага, чем абсолютизм. Но и для центральной власти нет большей проблемы, чем свободолюбивое самосознание вольных скотоводов и землепашцев. Чем свободней и экономически независимей народ, тем слабее власть. Бедой Иеровоама и его преемников было то, что

[142] Евр. עָמְרִי, Омри.

они, в отличие от соседей-южан, не управляли народом, а были у него «на службе». Для них было важным завоевать и поддерживать доверие народа. Для этого необходим был талант демагога. Нужно было уметь господствовать так, чтобы народ думал, что не царь управляет им, а наоборот, что царь — его слуга. Первые пятьдесят лет у северных царей не было даже постоянной резиденции: Сихем, Вефиль, Фирца, Пенуэл… Отсутствие постоянной столицы — признак неустойчивости центральной власти. Аналогией такому порядку в русской и западноевропейской истории может служить период средневековой феодальной раздробленности.

Несомненно, религиозные реформы Иеровоама I несли ярко выраженный демагогический характер. Прежде чем выплавить золотых тельцов, царь советуется с представителями народа (3Цар 12:28). Готовность потакать народной религиозности показывает, что для этого царя религия была не более чем средством для укрепления собственной власти.

В ближневосточной иконографии образы быков и тельцов весьма распространены. К примеру, бог дождя Адад (Хадад) в религииозных представлениях его почитателей представлялся невидимо стоящим на крупе быка. Сам бык, конечно же, не был «иконой» божества, он был всего лишь «пьедесталом» для его ног. Точно также и тельцы, воздвигнутые Иеровоамом, не были сами по себе, по крайней мере, изначально, объектом поклонения — поклонялись не им, а Тому, кто над ними — Яхве. Ведь и в иерусалимском святилище херувимы, осенявшие крыльями ковчег, не были предметом поклонения. Они всего лишь — «подножие ног» невидимо присутствующего Бога. «Поклоняться подножию ног» Яхве (Пс 131[130]:7) означало поклоняться самому Яхве. «Вот боги[143] твои, Израиль, которые вывели тебя из земли египетской» (3Цар 12:28) — не тельцы, конечно, а Тот, кто над ними, Тот, кому их спины служат подножием. Постепенно грубая народная религиозность, всегда склонная к идолопоклонству, сделает самих тельцов объектом религиозного поклонения, идолами, кумирами. Но изначально, видимо, это не было так. Тельцы в Вефиле и в Дане предлагались народу как изображения херувимов, подобных тем, что были в Иерусалиме.

[143] Слово *Элохим* можно перевести и единственным числом: *Бог.*

Рафинированное, «барочное» богословие времен Иеровоама I не видело в них никакой измены Яхве, напротив, тельцы лишь являли присутствие Яхве, были знаком и символом этого присутствия, были, подобно иерусалимским херувимам, лишь подножием ногам невидимого Бога.

Золотые статуи тельцов дожны были символизировать великую силу Яхве, освободившего свой народ от египетского рабства[144], а в новом историческом контексте — и от соломоновой тирании. Литургический культ с использованием тельцов должен был показать, что Северное царство, в отличие от Южного с его храмом и прочими новациями, хранит древние традиции яхвизма. Святилища на высотах, нелевитское священство, учрежденное Иеровоамом I — все это было в глазах народа более легитимным, нежели соломонов храм в Иерусалиме — несомненно, слишком для них новаторское учреждение, да еще с претензией на исключительность. В иеровоамовой реформе виделось восстановление традиций, восходящих к Патриархам, к Моисею и Иисусу Навину. В ней ярко просматриваются консервативные тенденции. Древние религиозные центры — Вефиль, Сихем, гора Гаризим, овеянные славой Патриархов и Иисуса, не достойны ли большего почитания, чем захваченная Давидом столица иевусеев? — полагали израильтяне. Утверждение давидидов о том, что Господь избрал Иерусалим, было в их глазах более чем сомнительным.

В дальнейшем, при омридах культ тельцов соединится с народным почитанием Ваала, произойдет «ваализация» этого культа. Царь Ахав, в угоду своей жене Иезавели и ее придворным теологам, будет вынужден сделать это двоебожие официальной религией. Современник Амоса Иеровоам II, его придворные священники и пророки — адепты этого синкретического культа.

Свт. Ириней Лионский дает словам «с Сиона,.. из Иерусалима» христологическое объяснение. По мысли первого христианского

---

[144] Ср. Исх 32:2–6. После сооружения тельцов Аарон объявляет праздник Яхве. Золотые тельцы — всего лишь видимый знак невидимого присутствия Яхве среди своего народа. Народ должен быть уверен, что Яхве не бросил его, подобно Моисею, но что Он по-прежнему с ним. Грех Аарона — в потакании этой народной религиозности, требующей от Бога гарантий Его присутствия.

ересеолога, Амос в этих словах «указывает на место пришествия» Спасителя[145].

Для Амоса как иудея совершенно бесспорно, что только с Сиона, только из Иерусалима и может исходить слово Господне. Для иудея не может быть другого места присутствия Бога кроме иерусалимского Храма.

...и восплачут хижины пастухов, и иссохнет вершина Кармила. Грядущая катастрофа Израиля ассоциируется у Амоса с засухой. Вечноцветущий Кармил *иссохнет*. Ему, пастуху Иудеи, знаком этот траурный *плач* в *хижинах пастухов*: дожди в Иудейской пустыне случались и тогда не часто, а многолетняя засуха и ее последствия — падеж скота, голод — были обычным явлением. Совсем не то — цветущий север Израиля, где с одной стороны — Средиземное море, с другой — Галилейское озеро, где с невысоких (самая высокая точка — гора Гевал, 940 м над уровнем моря[146]) Ефремовых гор в Изреельскую и Ездрелонскую долины стекают многочисленные потоки (название одного из которых — Киссон — известно из истории пророка Илии, 3Цар 18:40), где достаточно высока влажность, где среднегодовое количество осадков могло достигать 1000 мм (в Иудейской пустыне — менее 200 мм в год). Пророк провозглашает, что иссохнет именно вершина Кармила, что засуха и вызванные ей бедствия произойдут в цветущем, не испытывающем недостатка в естественном орошении краю. Слова о том, что иссохнет зеленеющий и лесистый Кармил, вызывали у тех, кто их слышал, естественное недоверие и раздражение, как и слова о том, что Израиль, находившийся при Иеровоаме II в пике своего политического и экономического могущества, будет разрушен и «непременно отведен будет пленным из земли своей» (7:11). Крах Израильского царства казался современникам Амоса столь же маловероятным, как засуха на Кармиле. Но Господь, утверждает Амос, совершит невозможное.

[145] *Ириней Лионский, свт.* Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания, III, XX, 3. Санкт-Петербург, 1900. С. 297.

[146] *Даули Т.* Библейский атлас. Москва, 2003. С. 11. Там же указана высота горы Кармил — 528 м. Картографическая служба Израиля дает для Кармила другую высоту — 598 метров. См.: Израиль, карта 1:400000. Картографическая служба Израиля, 1991.

И тогда пастушеские хижины *восплачут*, буквально — облекутся в траур (именно «быть в трауре» означает глагол אבל, встречающийся в книге еще несколько раз: 5:16; 8:8,10; 9:5).

На протяжении всей книги образы из пастушеской жизни используются пророком как метафоры для описания общенациональных бедствий. Совершенно ясно, что *вершиной Кармила* здесь означается все Израильское царство, которое ожидают великие бедствия — опустошительная война, разрушения, гибель армии, депортация...

Таргум предлагает понимать Ам 1:2b расширительно. Согласно парафразе Таргума, под пастухами следует понимать царей (арам. מלכיא), видимо, всех царей, в том числе царей языческих народов: цари — это пастыри, а их подданные — паства, образ весьма распространенный на всем древнем Ближнем Востоке[147].

С таргумической интерпретацией согласны преп. Ефрем Сирин и блаж. Феодорит Кирский. Ефрем: «Пророк разумеет народы и страны, которым предвозвещает разорения и тяжкие бедствия»[148]. Пастыри и стада, согласно Ефрему — «цари и царства», на которые набросится, «как лев в ярости», Господь[149]. Феодорит: «Пастырями именует пророк царей сопредельных народов, и пажитями — их подданных, не потому только, что как бы некую пажить доставляли от себя царям налоги и дани, но и потому, что жили под их правлением. Посему пророк сказует, что Бог, от горы Сиона и от града Иерусалима, и другие сопредельные народы по Своему божественному определению ввергает в бедствия всякого рода»[150].

---

[147] Например, царь Лагаша Эннатум I (XXV в до н.э.) и вавилонский царь Хаммурапи (XVIII в до н.э.) носили, среди прочих титулов, титул «пастыря». Альберто Соджин замечает, что на древнем Ближнем Востоке царя называют пастырем потому, что в представлении подданных он «объединяет и защищает свой народ, обеспечивает его материальными благами и гарантирует ему правосудие». *Soggin J.A.* «Pastar, apacentar» в: *Jenni E , Westermann C. (red.).* Diccionario Teologico Manual del Antico Testamento. Vol. II. Madrid, 1985. Coll. 995–999. Однако, в самом Ветхом Завете (в МТ) мы нигде не встречаем, чтобы израильский или иудейский царь прямо назывался пастырем (ср. 2Цар 24:17 LXX, где греческими переводчиками добавлено слово ὁ ποιμὴν, пастырь).

[148] *Ефрем Сирин, преп.* Толкование на книгу пророка Амоса. Творения. Том 6. Сергиев Посад, 1901. С. 121.

[149] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 121.

[150] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 348.

Пророчества против народов и против Израиля. *1:3–2:16*

Эта часть книги пророка Амоса содержит серию пророчеств против окружающих Израиль народов и — против самого Израиля. Израиль включен в общий список с окружающими его народами, Господь судит Свой народ наряду с язычниками.

Намеренное включение пророчеств против Иуды и Израиля в общий контекст пророчеств против народов показывает, что судьбы избранного народа неотделимы от судеб народов, его окружающих и что эти окрестные народы — тоже не отвергнуты, они, как и израильтяне — предмет божественной заботы. Ведь если Господь их судит, значит они Ему не безразличны, значит Он ждет от них другого поведения. Книга пророка Амоса открывает новую перспективу взаимоотношения Израиля с языческими народами. Израиль у Амоса уже не противопоставлен прочим народам. Израиль — первенец, избранный из всех народов, первый народ, «усыновленный» Богом. Но за ним должны последовать другие народы, Израиль должен стать, по замыслу Божию — светом для народов, светом богопознания. Эта тема развивается у многих письменных пророков, но впервые она звучит именно у Амоса. Именно Амос впервые рассматривает избранничество Израиля в контексте универсализма[151].

---

[151] Новизну Амосовой перспективы подчеркивают многие библеисты. Так, к примеру, Луи Буйе, говоря о пророчествах Амоса, отмечает: «Израиль через надежду на свое собственное торжество начал улавливать надежду для всего человечества, на конечное торжество правды» — *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. С. 51. Прот. Александр Мень: «Слушателям Амоса и читателям его книги трудно было свыкнуться с новой перспективой, открытой пророком

Вполне вероятно, эти обличительные речи против народов были произнесены все сразу, одно за другим. Мартин Бубер полагает, что это произошло «на площади перед вефильским святилищем, месте паломничеств эфраимитов, где в прошлом Иеровоам I воздвиг статую тельца». Время, когда пророчества прозвучали, для Бубера тоже очевидно — это «тот торжественный час, когда Израиль собрался на праздник, благодаря Яхве за победу, за отвоеванные территории на восток от Иордана, которые ранее были оккупированы сирийцами, за восстановление древних, давидовых границ»[152]. Действительно, структура и форма пророчеств, их одинаковое начало в виде числового стиха, говорят за то, что они представляют собой единое целое — одну речь, разбитую на восемь частей (или, лучше, одну большую речь, состоящую из восьми маленьких речей), построенных по одной и той же схеме, единую неразрывную цепь из восьми пророчеств. «Амос обращает слово к соседним с Израилем народам, к одному за другим... По форме и значению каждое обращение, — замечает Бубер, — является частью единого целого. Отсюда можем заключить, что на празднике присутствовали представители этих народов»[153].

Но все же первые семь речей против окрестных народов — лишь вступление к главной, восьмой речи, обличающей Израиль (2:6–15). Израильтяне — вот главная цель для пророческой атаки, ведь Амос именно Израилю послан был пророчествовать (ср. 7:15). Семь пророчеств, предваряющих пророчество против Израиля, носят в определенном смысле подготовительный характер — они должны подготовить израильского слушателя или читателя к главному, настроить его внимание на восприятие пророчества

перед народами мира... Весь мир за пределами Израиля представлялся мрачным царством демонов, а единственной богоуправляемой областью земли считалась страна обетованная. Амосу же Яхве открылся как Создатель, Отец и Судия всех племен. Впервые в библейской истории слово пророка было обращено не только к народу Божию» — *Светлов Э.* Вестники Царства Божия. Брюссель, 1986. С. 65.

[152] *Buber M* La fede dei profeti. Genova, 1985. P. 98. Ср.: «После этих побед у Иеровоама II не было сильных соперников на востоке» — *Лопухин А.* Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986 [репринт издания 1887 года]. С. 303. См. также главу «Исторический контекст книги пророка Амоса» наст. работы.

[153] *Buber M* Ibid. P. 98. Ср.: *Köhler L.* Theologie des Alten Testaments. Tübingen, 1936. P. 62.

против Израиля. Эта «служебность» первых семи пророчеств по отношению к восьмому отмечается некоторыми современными исследователями структуры книги пророка Амоса, в частности, Дэвидом Дорси, который допускает, что формула 7+1 «может являться ловким риторическим приемом, гарантирующим эффект неожиданности» и нужна Амосу для того, чтобы добиться внимания израильтян. Последних Дорси вполне по-американски называет «целевой аудиторией Амоса» (Amos' target audience)[154].

С формальной стороны первые семь пророчеств, включая пророчество против Иуды, ничем друг от друга не отличаются — у всех их одна и та же строгая схема, один и тот же лаконичный формат. Резко отличается от предыдущих лишь восьмая, кульминационная речь, как по содержанию, так и по формальным признакам. Эта смена тональности, резкое изменение речевой конструкции, наступающее сразу после вступительной формулы («за три преступления… за четыре…») сразу бросается в глаза читателю, а непосредственных слушателей Амоса не могло не резануть по ушам, не могло не заставить вздрогнуть и насторожиться. Вот как живописует это пионер современной испанской библеистики, ныне уже покойный Луис Алонсо Шёкель: «Две первых главы книги имеют очень сильную конструкцию, это серия строго повторяемых пророчеств с незначительными вариациями, построенных по схеме: приговор — преступление — наказание. Словно глашатай, пророк обращается во все стороны: к Дамаску на северо-восток, к Газе на запад, к Тиру на северо-запад, к Эдому на юго-восток, к Аммону и Моаву на восток. Слушающие его иудеи и израильтяне могли насладиться этими речами, направленными против их врагов. Затем «глашатай» обращается к югу и произносит речь против Иуды — в этот момент слушатели-израильтяне могут позлорадствовать о своих южных братьях, которым они завидовали. На этом оканчивается серия из семи пророчеств. В этот момент вестник произносит свою восьмую сентенцию, неожиданно обращая ее против самих израильтян. Она так пространна, что все, ей предшествовавшие ка-

154 *Dorsey D A.* Literary Architecture and Aural Structuring Techniques in Amos. «Biblica», № 3 (1992). P. 306–307.

жутся лишь прелюдией к ней. Симметрия и ровность конструкции уступают место экспрессивности и агрессии, широте и патетике. Начиная с третьей или четвертой речи слушатели могли, пожалуй, начать подхватывать и декламировать формальные повторы; на восьмой — должны были онеметь и засохнуть, подобно пастбищам и Кармилу»[155]. Таким образом, в общей формальной схеме пророческой речи наблюдается яркий контраст — восьмое пророчество резко контрастирует с первыми семью[156].

Контрастно и содержание обвинений, в первых шести оно контрастирует с последними двумя. Содержание первых шести обвинений — политическое. Конкретно соседи Израиля обвиняются в следующем:

сирийцы (Дамаск) — в военных жестокостях;
филистимляне (Газа) — в торговле пленными;
финикийцы (Тир) — в работорговле;
идумеи (Эдом) — в преследовании родственного народа;
аммонитяне — в военных жестокостях;
моавитяне — в осквернении могилы врага.

Седьмое обвинение, против иудеев — религиозное: жители Иудеи обвиняются в измене договору с Богом — в отвержении закона Господня и в идолопоклонстве. Наконец, восьмое обвинение, против Израиля — «социально-экономическое».

Казалось бы, объективно преступления израильтян не так тяжки, как преступления их соседей, а судится Израиль строже, чем те. Но для Амоса это кажущееся несоответствие между преступлением и наказанием объяснимо, оно обусловлено религиозными обязательствами, принятыми Израилем, его особыми отношениями с Богом — отношениями Завета. И Израиль, и Иуда нарушили Завет, договор с Богом — иудеи впали в идолопоклонство, а израильтяне потеряли братские отношения между собой. Интересно, что оба эти преступления — идолопоклонство и отсутствие братолюбия — для Амоса одинаково тяжелы, оба — измена Завету с Богом. Преступление

---

[155] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 961–962.

[156] Очевидно, именно это заставляет некоторых комментаторов рассматривать пророчество против Израиля (2:6–16) в отрыве от пророчеств против языческих народов и Иуды (1:3–2:5). См., напр.: *Хегозерский А.* Обозрение пророческих книг Ветхого Завета. Москва, 1998. С.158–160. *Simian-Yofre H.* Amos. Milano, 2002.

Израиля состоит не только в социальной и экономической несправедливости, оно, преступление — религиозно. Требование Завета с Богом однозначно: «Люби ближнего твоего как самого себя» (Лев 19:18). Спрос с Израиля — более строг, чем спрос с язычников: если для тех «братский союз» — понятие скорее нравственно-политическое, то для израильтян — нравственно-религиозное.

Суд над Израилем более суров потому, что еврейский народ получил от Бога великие благодеяния, был и остается под особым водительством Божьим в истории: «Только вас призвал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» (Ам 3:2). Привилегия избранничества накладывает особую ответственность. На первый взгляд может показаться, что эти слова противоречат тому, что сказано в конце книги Амоса: «Не таковы ли как сыны эфиоплян и вы для Меня, сыны Израилевы? говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской, и филистимлян — из Кафтора, и арамлян — из Кира?» (Ам 9:7). Однако, эта серия риторических вопросов не умаляет особого избранничества Израиля, не обесценивает опыта исхода еврейского народа из Египта, но говорит лишь о том, что и другие народы ценны в очах Божьих, и другие в своей истории имеют свой «пасхальный» опыт. Ведь еще в избрании Авраама подчеркивается, что оно, это избрание — не только для его потомков, но и для благословения всех народов земли: «Благословятся в тебе все племена земные» (Быт 12:3). Хотя отношения с Израилем у Бога особые, Он, Бог израильтян, заботится обо всех народах.

Язычники своей жестокостью и бесчеловечностью нарушили заповедь Божью — заповедь не убивать, данную Богом еще на заре человеческой истории (Быт 9:5–6. Ср. Быт 4:15). Заповеди так называемого Ноева завета обязательны для всех. Этот завет универсален и распространяется на все человечество. В средневековых раввинских комментариях среди семи Ноевых заповедей всегда перечисляется и человекоубийство[157].

Все обвинения против окрестных языческих народов, как видим — обвинения в одном и том же, в том, что на современном

---

[157] Ср. также Деян 15:20. «Не делать другим того, чего не желаешь себе» — требование, конечно, не только Моисеева, но и Ноева завета.

языке международного права квалифицируется как преступление против человечности.

Рассмотрим теперь каждое из восьми пророчеств в отдельности.

Все они построены по одной и той же риторической схеме:

Так говорит Господь: за три преступления... и за четыре не пощажу его, потому что... И пошлю огонь на.., и пожрет чертоги...

Против Дамаска

1:3–5 *Так говорит Господь:*
за три преступления Дамаска
и за четыре не пощажу его,
потому что они молотили Галаад
железными молотилами.
И пошлю огонь на дом Азаила,
и пожрет он чертоги Венадада.
И сокрушу затворы Дамаска,
и истреблю жителей долины Авен
и держащего скипетр — из дома Еденова,
и пойдет народ Арамейский в плен в Кир,
говорит Господь.

Так говорит Господь... כה אָמַר יהוה — самое обычное начало пророческих речей, оно засвидетельствовано в большинстве пророческих книг. Пророк — вестник от Бога, Его глашатай. Как таковой, он не в состоянии эту весть изменить. Все, что он должен и все, что он может — безбоязненно провозгласить полученное им слово.

за три... за четыре... Каждое из восьми пророчеств начинается одинаково — числовой формулой «три… четыре». Этот поэтический прием, использованный также в литературе Премудрости (ср. Притч 30:15,18,21,24,29. Сир 25:9; 26:5,24)[158], означает у пророка полноту: наполнилась «мера грехов» народов; исполняется чаша

[158] См. главу «Книга пророка Амоса как литературное произведение» наст. работы.

божественного долготерпения. Такое начало каждой из восьми строф, видимо, служило пророку для привлечения внимания его слушателей, у него чисто риторичесая функция: объявляются не три-четыре преступления, а, за исключением пророчества против Израиля, только одно, последнее, переполнившее чашу божественного терпения. Именно так понимали это древние церковные экзегеты. Преп. Ефрем Сирин: «Амос определенное число трех и четырех нечестий употребляет здесь вместо числа неопределенного»[159]. Блаж. Феодорит Кирский: «Словами… *за три* и *за четыре* пророк означает множество. Посему говорит Бог: хотя Дамаск во многом и многократно прегрешал, но Я долгое время сносил это; ныне же не буду более долготерпеливым»[160].

Однако, блаж. Иероним усматривает в этой строке не только прямой, но и иносказательный смысл. Согласно великому экзегету древности, эти слова «применительно к буквальному способу толкования могут иметь следующий смысл: если бы он (Дамаск. — Арс.) один раз или два раза преследовал Мой народ, то Я пощадил бы его. Но так как он в третий и четвертый раз проявил свою жестокость, так что давил взятый в плен народ железными телегами, то не должен ли Я теперь поразить его в наказание за это бедствиями? Не должен ли Я отвратить от него Мой благостный взор? Применительно же к иносказательному смыслу мы можем сказать следующее. Первый грех состоит в помышлении о злом. Второй — в одобрении злых помышлений. Третий — в исполнении на деле того, что решено в мысли. Четвертый бывает в том случае, если, по совершении греха, не приносят покаяния и бывают довольны своим грехом»[161]. Как видим, Иероним предлагает здесь нравственное применение пророчества, «актуализирует» этот текст для своих современников. Такое, нравственно-аскетическое истолкование библейского текста, получило в дальнейшем, особенно в монашеской литературе, глубокое развитие[162].

---

[159] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 123.

[160] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 348–349.

[161] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 10.

[162] В аскетических творениях египетских, палестинских, сирийских, а затем византийских и некоторых латинских писателей-монахов Священное Писание обычно используется как иллюстративный материал для объяснения различных

Алексей Хегозерский делает интересное допущение: «Вероятно, это была родная Амосу поговорка фекойская»[163].

...преступления... Словом פֶּשַׁע обозначается обычно преступление против личности или против собственности, то есть криминальное преступление.

...Дамаска... Дамаск — столица Арама (южно-сирийского союза городов-государств). Согласно 4Цар 14:28, как раз современник Амоса Иеровоам II «возвратил Израилю Дамаск и Емаф». Видимо, Дамасское княжество при Иеровоаме II стало вассально зависимым от Израиля, сохраняя при этом достаточную автономию. По имени столицы здесь назван весь сирийский (арамейский) народ.

...не пощажу его... Выражение לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ буквально означает «не возвращу ему», «не обращу к нему». Глагол שׁוּב в qal означает обычно «возвратиться», а в hifil, как в данном случае — «возвратить», «заставить возвратиться», «привести». Некоторые современные переводы, дают вольный перевод этого выражения: «не отменю постановления», «не отменю наказания»[164]. Смысл этого антропоморфического выражения вполне ясен: Господь не отменит

аспектов «духовной брани», «борьбы с помыслами», «умного делания» etc. Этот, главный экзегетический метод писателей-аскетов иногда связывают с одним из второстепенных методов иудейской экзегезы под названием *асмахта* («прислонение», «поддержка», «опора»): библейский текст не объясняется, а служит всего лишь инструментом для доказательства собственных мыслей писателя. Такой метод, конечно, не является уже экзегезой в собственном смысле слова. О методе *асмахты* см., напр.: *Фаст Геннадий, прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 48–49. *Львов А.* Когда закончился суд. — В сб. «Греки и евреи: диалог в поколениях». Санкт-Петербург, 1999. С. 155–177.

[163] *Хегозерский А.* Ibid. С. 159.

[164] Например, ряд итальянских переводов: non revocherò il mio decreto. В португальской BJ — não o revogarei: местоимением «o» обозначается постановление о наказании. Английский Стандартный перевод (ESV): I will not revoke the punishment; перевод короля Иакова (KJV) — I will not turn away the punishment thereof. Примерно так же — другие современные переводы, в т.ч. каталонские и французские. Перевод архим Макария (Глухарева): «не отменю сего». Несколько отличен испанский перевод Reina Valera: no desviaré su castigo, «не отклоню его наказания».

Своего решения о наказании, «не отзовет назад» Своего судебного постановления, не примет никакой апелляции. Судебный вердикт окончателен и бесповоротен.

Блаж. Феодорит перефразирует так: «Не отвращусь от того, чтобы видеть несказанные их беззакония»[165].

...молотили Галаад железными молотилами. Некоторые[166] усматривают аллитерацию между *Дамаск* (דמשק) и *молотить, обмолачивать* (דושם).

Воинственные арамеи (сирийцы) были опасными соседями Израиля на протяжении всего времени правления династии Ииуя. Галаад — область в Трансиордании между левобережными притоками Иордана речками Арнон и Иармук — был зоной расселения двух с половиной израильских колен: Рувима, Гада и половины колена Манассии (Втор 3:12–13. Нав 22:9,15). 4Цар 10:32–33 сообщает, что во время правления Ииуя (ок. 841–814 гг.) «начал Господь отрезать части от израильтян, и поражал их Азаил во всем пределе Израилевом, на восток от Иордана, всю землю Галаад, колено Гадово, Рувимово, Манассиино, начиная от Ароера, который при потоке Арноне, и Галаад, и Васан». Дальнейшее повествование 4 книги Царств говорит о том, что сирийский царь Азаил захватил также филистимский город Геф, после чего «вознамерился идти на Иерусалим» (4Цар 12:17). Лишь выплата иудейским царем Иоасом огромного откупа отвратила Азаила от осады иудейской столицы (4Цар 12:18). Позднее тезка этого иудейского царя, израильский царь Иоас, пользуясь усобицами внутри южно-сирийского союза, смог отвоевать Заиорданье, а его преемник на израильском престоле Иеровоам II, продвинувшись дальше на север, сумел захватить самую сирийскую столицу Дамаск[167]. Последнее событие, видимо, и является исполнением Амосова пророчества.

Пророк пользуется образом молотьбы, чтобы показать тотальное уничтожение агрессором захваченной территории. Как хруп-

---

165 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 349.

166 Напр.: *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 964.

167 О военно-политическом положении Израильского царства в эпоху Иеровоама II см. главу «Исторический контекст книги пророка Амоса» наст. работы.

кие колоски сокрушаются и измалываются железными молотилками, так «измолочен», «стерт в порошок» Галаад. Этот же образ всесокрушающей военной мощи будут применять и другие пророки, в том числе — к самому Израилю: «Не бойся, червь Иаков, малолюдный Израиль… Вот, Я сделаю тебя острым молотилом, новым, зубчатым; ты будешь молотить и растирать горы, и холмы сделаешь как мякину» (Ис 41:14–15); «Встань и молоти, дщерь Сиона… и сокрушишь многие народы» (Мих 4:14). Младший современник Амоса Осия скажет об Израиле так: «Ефрем — обученная телица, привычная к молотьбе» (Ос 10:11). Бесчеловечные казни пленных были в обычаях тех времен. Так Давид, захвативший столицу аммонитян Равву, для наказания врага использовал в буквальном смысле слова железные молотилки: вывел горожан и «положил их под пилы, под железные молотилки, под железные топоры» (2Цар 12:31), «умерщвлял их пилами, железными молотилами и секирами» (1Пар 20:3). Пророк Амос восстает против такой жестокости.

В LXX слово חֲרֻצוֹת, *молотилки* переведено: πρίοσιν, *пилами* (от πρίων, пила); в Таргуме — как מורג, *молотильная машина*. Блаж. Иероним ссылается также на перевод Феодотиона: железные *колеса*, однако, сам переводит через железные *телеги*: «Вместо *молотил*, которые по-еврейски называются *arsoth* и которые Феодотион перевел через *железные колеса*, а мы через *железные телеги*, LXX перевели *железными пилами*. Это род телеги, которая приводится в движение посредством находящихся под нею железных зубчатых колес, чтобы, выбив зерна, разбивать стебли на токах и размельчать солому для пищи скоту при неурожае сена»[168]. Свт. Кирилл Александрийский полагает, что под *пилами* следует понимать «колеса колесниц, которыми обыкновенно сирийцы укатывали ток гумна»[169]. Павел Юнгеров описывает это орудие как «молотильное колесо, или вал, окованный железом, который возит обычно скот по снопам хлеба на гумне»[170]. Несколько необычное толкование встречаем у преп. Ефрема: «Жители Дамаска потоптали

[168] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 7–8.

[169] *Кирилл Александрийский, свт* Ibid. С. 408.

[170] *Юнгеров П.* Ibid. С. 11.

Галаад, который в колене Ефремовом (эта локализация, конечно, ошибочна — Арс.), железными гвоздями на своей обуви»[171].

В переводе LXX имеется дополнение: τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας, *имеющих во чреве, беременных женщин.* Данное чтение подтверждается кумранскими находками (5Q 4,1)[172]. Идентичное выражение имеется в 1:13 масоретского текста (и, само собой, в LXX), в пророчестве против аммонитян. Быть может, кумранские переписчики дополнили текст в 1:3 по аналогии с 1:13? Так полагают Каброне и Рицци[173]. Однако, вполне возможно, мы просто имеем дело с разными, не зависевшими одна от другой редакциями. Таргум тоже более пространен, чем масоретский текст: говорится, что сирийцы молотили *жителей земли Гильад* (ית יתבי ארע גלעד)[174]. Впрочем, Таргум, будучи парафразой, а не переводом, очень часто бывает пространней масоретского текста. Таким образом, древность (кумраниты, Таргум, LXX) видела в топониме Галаад (Гильад) метонимию, обозначающую самих обитателей этой заиорданской области. Нельзя не согласиться с Юнгеровым: «Толковнику необходимо делать то или иное добавление, потому что, несомненно, у пророка речь идет не о полях или горах галаадских, а о жителях, которых молотили сирийцы»[175].

Косвенное подтверждение этому чтению находим в самой Библии, в 8 главе Четвертой книги Царств. Беседуя с Азаилом (Хадаэлем), пришедший в Дамаск пророк Елисей с горечью предсказывает ему не только его воцарение над Сирией, но и жестокие зверства, которые этот узурпатор учинит над израильтянами: «И сказал Азаил: отчего господин мой плачет? И сказал он: оттого, что я знаю, какое наделаешь ты сынам израилевым зло: крепости их предашь огню, и юношей их мечом умертвишь, и грудных

[171] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 121–122.

[172] Некоторые, принимая это чтение LXX, основываются не столько на его соответствии кумранскому тексту, сколько на необычной краткости стиха в масоретском варианте. Напр.: *Snaith N.H.* Amos. London, 1954.

[173] *Carbone S.P. — Rizzi G.* Il libro di Amos. Ibid. P. 63. Такое же допущение делает и Соджин: *Alberto Soggin J.* Il profeta Amos. Brescia, 1982. P. 57.

[174] Здесь нельзя не заметить схожесть с Лукиановой рецензией LXX: των γαλααδιτων.

[175] *Юнгеров П.* Ibid. С. 11.

детей их побьешь, и беременных у них разрубишь» (4Цар 8:12). Жестокость, с какой расправлялись сирийцы с жителями Галаада, блаж. Феодорит живописует так: «Сказанных выше женщин, повергнув на какое-то гумно, пилообразными колесами, подобно колосьям, без жалости раздробляли на части». Было от чего заплакать пророку Елисею, предвозвестившему такое!

И пошлю огонь на дом Азаила, и пожрет он чертоги Венадада. Азаил был узурпатором на сирийском троне, он убил Венадада (Бен-Адада) II[176], царствовавшего во второй половине IX века, и воцарился вместо него (3Цар 19:15. 4Цар 8:7–15). Своего сына он назвал также Венададом, видимо, ради легитимизации своей власти. О нем, Венададе III, сыне Азаила, и идет речь у Амоса[177]. Возможно, Бен-Адад (сын Адада или Хадада, ближневосточного божества) — не собственное имя, а общий титул царей Арама, как фараон (паръо) — общий титул повелителей Египта. Иосиф Флавий характеризует Азаила как «человека предприимчивого, снискавшего себе полную симпатию сирийцев и особенно черни дамасской»[178]. Согласно 4Цар 10:32–33 и 13:1–3, походы Азаила и Венадада III против Израиля произошли во времена царствований

---

[176] Некоторые историки отождествляют его с Хададезером (Адад-идри) ассирийских источников. Напр.: *Herrmann S.* Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento. Salamanca, 2003. P. 300. Ср.: *Coogan M.D. (ed.).* The Oxford History of the Biblical World. New York, 1998. P. 224–225. Отображение событий 4Цар 8:7–15 в ассирийских источниках: *Pritchard J.B (ed.).* Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament. Princeton, 1969. P. 280.

[177] Симиан-Йофре справедливо указывает на порядок перечисления имен царей в этом тексте (Азаил — Венадад): *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 38. Павел Юнгеров ошибочно полагал, что в тексте говорится не о Венададе III, а о предшественнике Азаила, Венададе II (*Юнгеров П.* Ibid. С. 11). Путаница с Венададами продолжается в библеистике, да и в исторической науке по сей день. Так, учебник Ла Сора — Хаббарда — Буша называет сына Азаила Венададом II-м вместо Венадада III-го: *Ла Сор У.С., Хаббард Д.А., Буш Ф.У.* Обзор Ветхого Завета. Одесса, 1998. С. 255. Иеремиас допускает, что Венададом Ам 1:3 мог быть и иной, отличный от Венадада 4Цар 10 и 13 монарх (Венадад IV?): *Ieremias J.* Amos. Brescia, 2000. P. 42. Ср.: *Timm S.* Die Dynastie Omri. «Forschungen zur Religion und Literatur des A. und NTs», № 124 (1981). P. 242–245.

[178] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности, IX, 4, 6 (по соврем. делению, используемому, в частности, компьютерной программой Bible Works — 9,93).

израильских царей Ииуя и Иоахаза, то есть примерно за 50 лет до проповеди Амоса.

...и истреблю жителей долины Авен и держащего скипетр — из дома Еденова... Авен и Еден здесь — не топонимы. בִקְעָה значит «долина», «равнина»; אָוֶן — очень многозначное слово, могущее означать «бедствие» (или некое магическое слово или действие, наводящее беду) (напр., Ис 58:9[179]. 59:4[180]), «вину» (напр., Иов 11:14[181]), «нечестие» (напр., Ис. 31:2[182]), «обман» (напр., Ис 41:29[183]. Зах 10:2[184]. Пс 36/35:4), «несправедливость» (напр., 1Цар 15:23[185]). Выражение בִקְעַת־אָוֶן, таким образом, можно перевести как «долина бедствия», «долина нечестия»[186] или «долина обмана»[187]. עדן — «наслаждение», «приятность», «сладость»[188] (ср.,

---

[179] Синод. пер.: *оскорбительное*; пер. А.Э. Графова (Книга Исайи. Москва, 2004 С. 141) — *клевета.*

[180] Синод. пер.: *злодейство.*

[181] Синод. пер.: *порок.*

[182] Синод. пер.: *беззаконие.*

[183] Синод. пер.: *ничто.*

[184] Синод. пер.: *пустое.*

[185] Синод. пер.: *противление.*

[186] Так перевел Юнгеров. *Юнгеров П.* Ibid. С. 10.

[187] Интересно, что иначе огласованное слово און может означать «богатство»: אוֹן (напр.: Ос 12:9). Быть может, пророк намеренно пользуется созвучием *авен/он.* В таком случае, эта игра слов призвана подчеркнуть взаимосвязь богатства с нечестием, успеха с бедой. Кстсти, LXX и Феодотион читают здесь не *авен*, а *он*: Ων, полагая, что это имя собственное и относится к сиро-ливанскому городу Он (Гелиополь), находившемуся на месте городка Баальбек в современном Ливане. (Акила, в противоположность LXX, считает, что это имя нарицательное, и потому переводит его: ἀνωφελος, бесполезный. Нарицательно оно и для Пятого перевода Гекзаплов Оригена и для Симмаха — ἀδικία, неправда). Подробный обзор см. у Юнгерова. — *Юнгеров П.* Ibid. С. 12.

[188] LXX и Симмах: Χαρραν. Свт. Кирилл Александрийский в соответствии с этими переводами видит здесь имя собственное: «Харран есть городок, лежащий почти у Дамаска и имеющий весьма воинственных жителей» (*Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 409). (То есть, Кирилл не отождествляет его с Харраном Авраама). Однако, для Феодотиона עדן — имя нарицательное, и он переводит его как τρῦφή, наслаждение (близкие значения: нега, роскошь, избалованность).

напр.: Пс 36[35]:9. Иер 51:34), «украшение» (2Цар 1:24). «Дом наслаждения» или «дом украшения» — так можно перевести словосочетание בֵּית־עֶדֶן. Видимо, такими символическими названиями — «долина нечестия» и «дом наслаждения» — пророк называет здесь саму арамейскую столицу, Дамаск. Так понимали и комментаторы древности, например, преп. Ефрем: «Бет-эденом пророк называет город Дамаск и окрестности его по приятности местоположения, по богатству, по плодородию земли и по множеству сокровищ»[189]. Отождествлять *долину Авен* с долиной Бекаа в современном Ливане, а *дом Едена* — с упоминаемым в летописях Ашшурбанипала и Салманассара II маленьким арамейским княжеством Бит-Адини (ср. 4Цар 19:12. Иез 27:23) в долине Евфрата, как это делают Владимир Рыбинский[190], Абрахам Маламат[191] и BJ, у нас нет достаточных оснований. Было бы странным, если бы сами тамошние жители называли свою местность «долиной нечестия»[192]. А в пророческих устах такое наименование вполне уместно и имеет символическое и обличительное значение.

Держащий скипетр — царь Дамаска. Юнгеров полагает, что «упоминание о жителях и скипетродержце Дамаска означает истребление всех обитателей Дамаска от низших подданных до царей включительно»[193].

...и пойдет народ Арамейский в плен в Кир... Согласно Ам 9:7 Кир — историческая родина арамеев: «Не Я ли вывел... арамлян из Кира?». Определить с достоверностью, где находилась страна

---

[189] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 123.

[190] См. его комментарий на книгу пророка Амоса в Толковой Библии п/ред. А.П. Лопухина (Санкт-Петербург, 1904–1913).

[191] *Malamat A.* Amos 1:5 in the Light of the Til Barsip Inscription. «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», № 129 (1953). C. 25s.

[192] В современных путеводителях по Сирии мы непременно найдем, что гора Кассион (Касьюн), доминирующая над Дамаском считается сегодня у арабов тем местом, где якобы Каин убил Авеля. То есть, местом нечестивым, местом братоубийства. Но, во-первых, это не долина, а гора (1155 м над уровнем моря и 450 м над «уровнем Дамаска»), а во-вторых, Ближнему Востоку вообще свойственно находить «библейские» или «исторические» места там, где их нет. В наш век туризма такие выдумки, по понятным причинам, лишь культивируются.

[193] *Юнгеров П.* Ibid. С. 13.

или область под названием *Кир*, невозможно. В XIX веке некоторые ученые[194] локализировали Кир в Закавказье, в долине Куры и ее притока Аракса, соблазнившись созвучием названий: Кир — Кура. Кстати, Кура (Kura) — турецкое название, а азербайджанцы называют эту реку *Kür*[195]. С похожим названием — Кур (или Канж) — имеется река и в Иране. К такой локализации склонялись епископ Палладий (Пьянков)[196] и архиепископ Иоанн (Смирнов). Последний пишет: «Под Куром здесь нужно разуметь не ту реку Кур, которая, вытекая из гор Кавказских, впадает в Каспийское море на юге русских закавказских владений, в области Ширван, а ту небольшую пустынную речку на юге от Тегерана, которая ныне на картах обозначается под именем Канж и по приблизительному расчету находится в 1500 верстах к северо-востоку от Дамаска»[197]. Однако, большинство современных ученых отказались от этих локализаций: обе они предполагают местоположение Кира вне границ Ассирийской державы. Даже на пике могущества Ассирийская империя не простиралась так далеко, чтобы включать в свои границы восточные склоны Загроса или, тем более, берега Каспийского моря. А ведь именно ассирийский царь спустя несколько десятилетий после пророчества Амоса депортирует население Дамаска в Кир. Не мог ведь он депортировать их за пределы своих владений. Это было очевидно уже и для некоторых дореволюционных отечественных библеистов, например, для архимандрита Никифора (Бажанова): «Кир находился под владычеством Ассирии — вот все, что мы можем положительно сказать об этом»[198].

---

[194] Напр., Даниэль Шенклер, составитель пятитомного «Библейского лексикона» (Leipzig, 1869–75): *Schenkel D.* Bibel-Lexicon, III. P. 534. Так же полагали Побединский-Платонов и Хегозерский: *Побединский-Платонов И, свящ.* О пророческом служении Амоса и книге его пророчеств. «Прибавления к творениям святых отцов», 1852. С. 37–38. *Хегозерский А.* Ibid. С. 159.

[195] У грузин она — მტკვარი (Мтквáри).

[196] *Палладий (Пьянков), еп.* Толкование на книгу святого пророка Амоса. Вятка, 1873. С. 7.

[197] *Иоанн (Смирнов), архиеп.* Пророк Амос. Рязань, 1874. С. 10.

[198] *Никифор (Бажанов), архим.* Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. Москва, 1891. С. 396.

Большинство современных исследователей склоняется к тому, что Кир находился в пределах Ассирийской империи. Так, Стефано Виргулин считает родиной арамеев Нижнюю Месопотамию[199], отождествляя Кир с Уром. Орацио Симиан-Йофре располагает Кир несколько восточнее, «по соседству с Эламом»[200]. Авторы Библейской энциклопедии Брокзауза также полагают, что речь идет о Междуречье, хотя и не отметают решительно «северной» гипотезы: «Высказывались предположения, что Кир находился восточнее Тигра, возможно, на равнине Ятбури между Тигром и Эламом, но не исключено, что он стоял на реке Куре в Древней Армении»[201]. Такого же мнения придерживаются и авторы комментария к так называемой Брюссельской Библии[202]. Отождествлять или не отождествлять Кир с Уром, древнешумерским городом-государством, родиной патриарха Авраама? BJ оставляет вопрос открытым: «Согласно Ис 22:6, Кир находится вблизи Элама[203]. Это слово на аккадском языке означает «асфальт». Может быть, речь идет об Уре в Халдее, называемом по-арабски эль-Мукайир».

Как бы там ни было, в Дамаске и на берегах Оронта, вообще в областях на запад от Евфрата арамеи были пришельцами. Их исторической родиной был далекий Кир, и именно туда они будут переселены ассирийским царем Тиглатпаласаром III (библейским Феглаффелласаром) через несколько десятков лет после Амосова пророчества. Депортация будет для них одновременно «репатриацией». Согласно 4Цар 16:9, «пошел царь ассирийский в Дамаск,

---

199 *Virgulin S.* Amos. In: La Bibbia Piemme. Casale Monferrato, 2005. P. 2143, 2158. На Месопотамию указывает и нерелигиозный «Большой путеводитель по Библии», в статье «Кир»: *Мелинг М. (ред).* Большой путеводитель по Библии. Москва, 1993. С. 252. [*Mehling M. (red.).* Knaurs Grosser Bibelführer. München, 1985].

200 *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 38. Близ Элама помещают Кир и The Anchor Bible Dictionary (статья «Kir, place», *Thompson H.O.*) и ISBE Bible Dictionary, тогда как Easton's Bible Dictionary располагает его на юге самого Элама.

201 *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. С. 455. [*Lexikon zur Bibel.* Wuppertal, 1994]. На реке Кура локализует Кир также Fausset's Bible Dictionary.

202 Библия. Брюссель, 1989. С. 2039.

203 Из текста Ис 22:6 этого не следует с очевидностью: «И Элам несет колчан; люди на колесницах и всадники, и Кир обнажает щит».

и взял его, и переселил жителей его в Кир, а Рецина умертвил». Произошло это в 743 г. до н.э., Рецин был последним царем Дамаска.

Сирийцы (арамеи) были семитами, близкородственными евреям. В Пятикнижии и книгах ранних пророков мы находим упоминания об этом родстве: история происхождения жила в памяти народа. В родословии сынов Ноевых Арам называется сыном Сима (Быт 10:22). В истории Авраама мы встречаем еще одного Арама (видимо, это имя было распространенным в Месопотамии) — так звали сына Кемуила, племянника Авраама[204] (Быт 22:21). Арамеями назван также племянник Авраама Вафуил и сын последнего Лаван (Быт 25:20. 31:24) — конечно же, указывается на их происхождение от Арама, сына Симова, а не Арама, сына Кемуила, который приходился Вафуилу племянником, а Лавану двоюродным братом. Во Второзаконии сам праотец Иаков назван «странствующим арамеянином» (Втор 26:5). Иисус Навин в начале своей прощальной речи к израильским коленам говорит так: «За рекою жили отцы ваши издревле» (Нав 24:2). «За рекою» — значит, конечно же, за Евфратом[205].

Принудительное переселение (депортация) непокорных народов впервые систематически было применено именно Ассирийской державой, как раз при Тиглатпаласаре III. Это нововведение стало важной составляющей внутренней политики Ассирии, продолженной затем ее преемницей Нововавилонской империей. В полной мере горечь депортации, выселения с родной земли на чужбину пережил на себе и еврейский народ — сначала население Израиля,

[204] Аппарат в BHS, однако, не исключает, что «אבי ארם» может являться позднейшей редакторской вставкой.

[205] Трудно дать этимологическое объяснение слову *еврей* (*иври*) (а так назван уже Авраам — Быт 14:13), но многие считают, что изначально этим словом означалась не этническая, а территориальная принадлежность: «перешедший» (из-за Евфрата). Многие, особенно после раскопок в Рас-Шамра, отождествляют евреев с *хабиру* (*хапиру*, *хаббату*), напр.: *Noth M* Storia d'Israele. Brescia, 1975. P. 47–49. *Soggin A.* Storia d'Israele. Brescia, 1984. P. 169–171. См. также: *Арсений (Соколов), иером.* Книга Иисуса Навина. Москва, 2005. С. 22–23, 30–31. О находках в Рас-Шамра напр.: *Jacob E.* Ras Shamra et l'Ancient Testament. Neuchâtel, 1960. *Caquot A., Sznycer M.* Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes et traditions sacrés. Paris, 1970. P. 353–458. *Grande Dizionario delle religioni.* Casale Monferrato, 1990. P. 1718–1719.

затем, уже в эпоху Нововавилонского царства — население Иудеи. Но еще раньше, быть может первыми, были согнаны со своих земель сирийцы[206].

Ассирийские цари, а затем и владыки Нововавилонского царства, видели в таком методе управления неспокойными окраинами своей обширной империи великое преимущество: выселенные со своих территорий и расселенные на чужбине народы становятся неспособными к сепаратизму, к партизанской борьбе. Оторванные от родного ландшафта и от привычной жизни, они оказываются деморализованными и вынуждены приспосабливаться к новым условиям существования[207]. У переселенцев со сменой поколений

---

[206] В 743 г. Тиглатпаласар III переселяет в Кир жителей ликвидированного им Дамасского царства. Он же во время походов 733 г. и 732 г. переселяет на восток («в Халах, и Хавор, и Ару, и на реку Гозан» — 1 Пар 5:26) одно из самых северных израильских колен — Неффалимово, население Галилеи (вероятно, колена Завулоново и Иссахарово), а также все два с половиной колена Заиорданья — колена Рувима, Гада и половину колена Манассии (4Цар 15:29. 1Пар 5:26. Ср. Ис 9:1). Его преемник Салманасар (ассир. Шульману-ашаред) V (727–722 гг. до н.э.) в 722 г. после трехлетней осады захватывает тогдашнюю столицу Израильского царства Самарию и начинает переселять (в те же области и в Мидию — 4Цар 17:6. 18:11. 1 Пар 5:26) оставшиеся северные колена. Завершает это переселение его сын Саргон II (722–705 гг. до н.э.). Территорию прекратившего свое существование Северного царства ассирийцы заселяют жителями Вавилона, Куты, Аввы, Емафа и Сепарваима (4Цар 17:24). Затем, в Нововавилонскую эпоху на севере Палестины расселяются жители Элама и других восточных областей (Езд 4:9) империи. Наконец, в 587 г. до н.э., после захвата и разрушения Иерусалима Навузардан (аккад. Набу-зер-иддин), начальник телохранителей нововавилонского царя Навуходоносора (аккад. Набу-кудурри-уцур) выселяет все оставшееся население иудейской столицы, затем новая вавилонская администрация депортирует бóльшую часть населения Иудеи в Вавилонию.

[207] В новейшей истории новый Тиглатпаласар, Иосиф Сталин широко использовал депортации как средство борьбы с сепаратизмом и непокорностью, давая указания советскому правительству переселять за тысячи километров от родных мест как отдельные социальные группы («кулаков»), так и целые народы — немцев, крымских татар, калмыков, чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев, турок-месхетинцев, хемшинов, лазов. Создание в 30-е годы Еврейской автономии на Амуре, выселение корейцев и китайцев с Дальнего Востока в те же годы, выселение из Мурманской области нерусского и несаамского населения в 1940-м г. и многие другие события (полный список см., напр., в статье демографа Павла Поляна «У истоков советской депортационной политики»: http://antropotok.archipelag.ru/text/a304.htm. См. также его книгу: *Полян П.* Не по своей

слабеет народное самосознание, чувство общности, депортированный народ оказывается под угрозой ассимиляции, которая, в конце концов, через несколько поколений и наступает. Так произошло и с дамасскими сирийцами, переселенными в Кир, и, позднее — с израильскими коленами Северного царства.

Блаженный Иероним усматривает в пророчестве против Дамаска иносказание и толкует текст как обличение еретиков ариан: «Еретики… не только помышляют и делают злое, но своим учением обольщают всех простодушных и, подобно дамаскинцам, означающим *пьющих кровь*[208], пьют кровь обольщаемых ими… Под *затворами* же Дамаска или под крепкими и прочными запорами разумеются те, кои построяются посредством диалектического искусства и философских аргументов. Так, например, дверью называется тот, кто зачал и родил лжеучения, как Арий в Александрии, а затворами и крепкими запорами этой двери были Евтихий и Евномий, которые старались изобретенные другими лжеучения подкрепить посредством силлогизмов и энтимен или, скорее, посредством софизмов и обманчивых умозаключений и соритов»[209].

Против Газы

1:6–8 *Так говорит Господь:*
за три преступления Газы
и за четыре не пощажу ее,

воле. История и география принудительных миграций в СССР. Москва, 2001), можно отнести к тому же направлению советской национальной политики — направлению частичной или тотальной депортации. В 1989 году Съезд народных депутатов СССР осудил депортацию народов, признал ее несправедливой. В том же году Верховный Совет СССР в декларации от 14 ноября признал депортацию народов преступлением. Формами депортации можно считать также, к примеру, насильственное выселение индейских племен из штатов, расположенных восточнее р. Миссисипи в 1830–40 гг. в США, изгнание индусов из Уганды в годы правления там Иди Амина и т.п.

[208] Странная этимология. Видимо, Иероним производит *Дамэсэк* от דם, кровь и הִשְׁקָה (3 л. м.р. ед.ч. перф. породы hifil от корня שׁקה), напоил. Архим. Никифор переводит название города иначе: «место хлопот, деятельности». *Никифор (Бажанов), архим.* Ibid. С. 183.

[209] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 10–11.

потому что они вывели всех в плен,
чтобы предать их Едому.
И пошлю огонь в стены Газы,
и пожрет чертоги ее.
И истреблю жителей Азота
и держащего скипетр в Аскалоне,
и обращу руку Мою на Екрон,
и погибнет остаток филистимлян,
говорит Господь Бог.

Перечисляются четыре из пяти городов филистимлян, отсутствует Геф (Гат). Видимо, во времена Амоса этот пограничный с Иудеей город уже не был филистимским[210]. Перешел ли он к тому времени под власть Иудеи? был ли разрушен?[211] — неизвестно. Но столетиями раньше Геф был, пожалуй, самым влиятельным городом в конфедерации филистимских городов-государств. Ко двору гефского царя Анхуса, упоминаемого, кстати, в египетских документах, бежал от преследований Саула Давид (1Цар 21:10; 27:2–3)[212].

Филистимские города и земли вокруг них должны были по жребию принадлежать колену Иуды (Нав 15:45–47). Однако, «округи филистимские» не были завоеваны ни Иисусом Навином (Нав 13:1–3), ни позднее. Во времена Судей и во времена Саула Филистия оставалась грозным и постоянным врагом израильтян. Позднее евреям удавалось одерживать победы над филистимлянами, например, при Давиде (2Цар 5:20,25), при Озии (который, по свидетельству

---

[210] Так думают, к примеру, Алонсо-Шёкель и Сикре: *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 964.

[211] Обе возможности не исключаются в современных исследованиях. См., напр.: *Jeremias J.* Ibid. P. 43–44. Более вероятным из этих двух предположений следует считать первое, поскольку, хотя город и захватывался неприятелем, например, сирийцами (4Цар 12:17), опустошение и разрушение города могло произойти не раньше палестинской экспедиции Сеннахирима (701 г. до н.э.).

[212] Города филистимлян не полностью перечисляются и в др. «списках»: Суд 1:18. Иер 25:20; 47:5. Зах 9:5. Поэтому, считают некоторые (напр., Симиан-Йофре: *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 38–39) , отсутствие Гата в перечислении Амоса не может иметь сколь-нибудь важного значения. В 6:2 Амос, напротив, упомянет Гат и умолчит о других городах.

Хрониста, даже «разрушил стены Гефа, и стены Иавнеи[213], и стены Азота и построил города в области Азотской и у филистимлян[214]»: 2Пар 26:6) и при Езекии (4Цар 18:8). При Иосафате филистимляне платили иудейскому царю дань (2Пар 17:11). Но никогда победы евреев над филистимлянами не были окончательными, никогда филистимляне не были полностью ими покорены.

Каково происхождение филистимлян, народа, встречаемого нами столь часто на страницах Библии? Как появились они на средиземноморском берегу страны, которая благодаря им и получила одно из своих названий — Палестина?

Принято относить филистимлян к числу племен, которые в египетских источниках названы «народами моря». В XIII–XII вв. до н.э. они были постоянной угрозой для всего Восточного Средиземноморья, в частности, для Египта, где они неоднократно в союзе с ливийцами и другими племенами захватывали дельту Нила. Они обладали военным превосходством по отношению к египтянам: в отличие от последних, их оружие было уже не бронзовым, а железным[215]. Видимо, плавить железо они научились у хеттов — изобретателей железной металлургии. Листовым железом были обиты и их двухколесные боевые колесницы, наводившие ужас на египетских пехотинцев[216]. Будучи представителями «народов моря», владели кузнечным ремеслом и филистимляне, в то время как их соседи по Палестине не обладали еще техникой плавки железа. «Кузнецов не было во всей земле Израильской, ибо филистимляне опасались, чтобы евреи не сделали меча или копья», — свидетельствует Первая книга Царств (1Цар 13:19).

---

[213] Иавнея (Иавнеил) — город в уделе Иуды (Нав 15:11). Город не был исконно филистимским, он был лишь захвачен филистимлянами, быть может, во время правления его отца, Амасии.

[214] Почему-то Хронист разделяет здесь «область Азотскую» и «филистимлян».

[215] Наконечники стрел и копий, конечно, могли быть железными и у египтян. Однако, это было не плавленое, а кованое железо. Орудия из такого, неочищенного, железа, не были так совершенны, как орудия из выплавленного железа. Кроме того, в тех случаях, когда обламывался наконечник копья или образовывалась щербина, переработка (перековка) его была чрезвычайно трудоемкой. А медные и бронзовые щиты, конечно же, были жалкой защитой против железных копий и мечей «народов моря».

[216] Конную колесницу изобрели еще *гиксы*. О гиксах см. ниже.

По всей видимости, «народы моря» были выходцами с Крита и островов Эгейского моря, то есть были представителями крито-микенской цивилизации. Ныне уже покойный востоковед Игорь Дьяконов считал, что «к ним, несомненно, принадлежали греки-ахейцы, разрушившие Трою, другие племена (может быть, протоармяне), положившие конец Хеттскому царству, и еще какие-то племена, известные только по именам, да и то в неточной египетской передаче»[217]. Во II тыс. до н.э. корабли критян и ахейцев господствовали в водах Восточного Средиземноморья. Так продолжалось до XII в до н.э., то есть до начала колонизации Средиземноморья финикийцами. Крито-микенское происхождение филистимлян подтверждается и египетскими рельефами периода Нового царства. На одном из них, изображающем сражение египтян во главе с фараоном XX династии Рамсесом III (1195–1164 гг. до н.э.) с филистимлянами, последние представлены в характерных критских головных уборах, украшенных перьями. В таких же пернатых шлемах изображены воины и на знаменитом критском «Фетском диске». Хроники Рамсеса III называют их *пурасати* или *пуласати*, что соответствует, конечно же, библейскому פְּלִשְׁתִּים, *пелиштим* (филистимляне). Согласно Ономастикону Аменопа[218], они населяли города Ашдод (Азот), Ашкелон (Аскалон) и Аззату (Газу). Дьяконов не исключает, что филистимляне — другое название пеласгов[219], догреческого (доахейского) населения южной части Балканского полуострова.

---

[217] *Дьяконов И.* Сирия, Финикия и Палестина в III–II тысячелетиях до н.э. В: История древнего мира. Т. I. Ранняя древность. Москва, 1989. С. 253. Из обширной литературы о «народах моря» см., напр.: *Mertens P.* Les peuples de la mer. «Chronique d'Égypte», № 35 (1960). P. 65–88. *Wainwright G.A.* Some sea peoples. «Journal of Egyptian Archaeology», № 47 (1961). P. 71–90. *Sandars N.K.* The Sea Peaples: Warriors of the Ancient Mediterranean 1250–1150 B.C. New York, 1985.

[218] Древнеегипетский административный список местностей, кон. XII в. до н.э.

[219] *Дьяконов И.* Ibid. С. 254. Ю.В. Андреев считает пеласгов «народом, родственным минойцам»: *Андреев Ю.* Крито-микенский мир. В: История древнего мира. Т. I. Ранняя древность. Москва, 1989. С. 320. Если уж действительно следует отождествлять филистимлян с пеласгами Илиады и Одиссеи, то пеласги — не «другое» название филистимлян, а то же самое. Корень обоих слов состоит из одних и тех же букв: *пеласг* — *пелишти*.

Египетские документы называют Крит «землей Кефто». Если *Кефто* соответствует библейскому *Кафтору*, происхождение филистимлян с Крита подтверждается египтянами: Кафтором в Ветхом Завете называется именно Крит. «Аввеев, живших в селениях до самой Газы, кафторимы, исшедшие из Кафтора, истребили и поселились на месте их» (Втор 2:23). «Господь разорит филистимлян, остаток острова Кафтора» (Иер 47:4). «Я простру руку Мою на филистимлян и истреблю критян, и уничтожу остаток их на берегу моря» (Иез 25:16). «Горе жителям приморской страны, народу критскому! Слово Господне на вас, хананеи, земля филистимская!» (Соф 2:5). Вопрос нашего пророка: «Не Я ли вывел… филистимлян из Кафтора?» (Ам 9:7) звучит риторично, не требует ответа.

Когда же на Восточно-средиземноморском побережье появились филистимляне (кафторим), когда истребили они загадочных аввеев и поселились в их «селениях до самой Газы» (Втор 2:23)[220]? Невозможно ответить на этот вопрос со всей определенностью. Упоминаются они уже в родословии сынов Ноя в Быт 10:14, причем в очень загадочном контексте: «От Мицраима произошли… Каслухим, откуда вышли филистимляне, и кафторим» (Быт 10:13–14)[221]. В этом тексте по меньшей мере три загадки. Во-первых, Мицраим (מִצְרַיִם) в Библии — это всегда Египет. Странно, почему автор книги Бытия производит филистимлян от египтян. Вторая странность — филистимляне отождествляются с каслухим и не отождествляются с кафторим. И, в-третьих, не ясно, кто такие эти «каслухим». Ученым приходится лишь строить догадки: «Каслухим… — это, вероятно, жители области у горы Касиос, расположенной восточнее дельты Нила. Часть филистимлян сначала переселилась туда с Крита вместе с… «народами моря»… Позднее они достигли южных границ Ханаана, пройдя через область у горы Касиос. Другая часть филистимлян переселилась в Палестину непосредственно с острова Крит. Обе группы слились там с филистимлянами, издавна жившими в Палестине»[222].

---

220 Ср. Нав 13:3.

221 Др. упоминания филистимлян, «земли филистимской» и «моря филистимского» (Средиземного) в Пятикнижии: Быт 21:32,34. Исх 13:17;15:14;23:31.

222 *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Ibid. С. 1009–1010.

Действительно, появление филистимлян на восточном берегу Средиземного моря может относиться к гораздо более древним временам, к эпохе владычества в Египте и Палестине *гиксов*[223]. Если считать филистимлян потомками последних, то, вполне вероятно, их появление в Ханаане могло случиться еще в XVII в до н.э. Гиксы захватили около 1680 г. Дельту и на сто лет установили там свою династию. Их цари, правившие в Аварисе, претендовали не только на Египет, но, вероятно, и на Палестину — их титулом было «hkz.w hzś. wt», что с египетского переводится как «правители иных (неегипетских) земель». Как известно, гиксы смогли завоевать Египет с помощью изобретенной ими конной колесницы, ставшей, спустя века, ударной боевой силой каждой восточной армии[224]. Но для историков загадкой являются и сами гиксосы. Были они семитами или не были[225], был ли однороден их этнический состав, когда и при каких обстоятельствах появились они в Ханаане, являются ли «народы моря» и филистимляне их прямыми потомками — эти загадки не имеют однозначного решения. Построения ученых обычно почти ничем не подтверждаются, и потому остаются чисто гипотетическими.

Несомненно одно — критяне со своими железными колесницами появились в Ханаане задолго до завоевания этой земли израильскими коленами.

---

[223] *Гиксы* (или *гиксосы*) правили Египтом около ста лет — с 1680 по 1580 гг. до н.э. (Напр.: *Лацис М.* Новые данные о гиксосах. «Вестник древней истории», № 3 (1958). С. 101). *Hyksos* — эллинизированная форма египетского названия *хека хасут*, «властители пустынных нагорий». Это наименование захватчики получили от египтян.

[224] Историк Израиля Метцгер приписывает гиксам также изобретение меча с кривым клинком (сабли): *Metzger M.* Breve storia di Israele. Brescia, 1985. P. 25.

[225] Некоторые историки, напр., Майер (*Meyer E.* Geschichte des Altertums. 1909. P. 29), Лацис (Ibid. C. 101) и Метцгер (Ibid. P. 24), считают гиксов ханаанскими аморитами, то есть семитами. Другие, напр., Нот (*Noth M.* Storia d'Israele. Brescia, 1975. P. 35–42) и Хелк (*Helck W.* Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien. Wiesbaden, 1971. P. 89–106), считают, что гиксы пришли в Сиро-Палестину вместе с хурритами и индоиранцами. Ср. также: *Posener G.* Les asiatiques en Égypte. «Syria», № 34 (1957). P. 145–163. *Redford D.B.* Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times. Princeton, 1992. *Арсений (Соколов), иером.* Ibid. C. 20–21, 26–28.

...вывели всех в плен, чтобы предать их Едому... Преступление филистимлян состоит в работорговле. Видимо, они торговали пленными воинами, захваченными во время военных экспедиций[226]. Были ли это евреи, жители Иудеи и Израиля? По всей видимости, да, ведь ни с какими другими странами филистимское Пятиградие не граничило. Однако, текст не называет прямо, кого именно «выводили» и «предавали» (передавали) филистимляне. Видимо, для пророка важно не подчеркивать, что этими несчастными были его собратья: Амос — универсалист, и с его точки зрения все народы одинаково ценны в глазах Божьих.

Торговать людьми, словно товаром — всегда грех. Воззрение, выраженное здесь пророком Амосом, оказалось выше представлений христианских народов Европы, широко практиковавших в позднем средневековье и в Новое время, вплоть до конца XVIII века (а кое-где еще и в XIX-м) торговлю людьми. Великие географические открытия XV–XVI веков повлекли за собой чудовищную практику работорговли. Острова Зеленого Мыса, Сан-Томе, Принсипе, Биоко и другие расположенные близ африканских берегов острова в те века стали огромными невольничьими рынками, на которых одни европейцы покупали у других европейцев пойманных в континентальной Африке людей для работы на своих плантациях в Южной и Северной Америке. Все это происходило не без благословения католической и протестантских церквей, видимо, не обращавшихся тогда внимания ни на учение пророков, ни, тем более, на учение Евангелия. Сегодня европейцы жалеют об этом, стыдятся грехов своих «просвещенных» предков. Да толку-то что? Ведь миллионы людей, умерших от непосильного труда вдали от родных африканских берегов, им, современным европейцам, уже не воскресить[227].

---

[226] Так считают, напр., Алонсо-Шёкель и Сикре: *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L* Ibid. P. 964. Стефано Виргулин (*Bibbia Piemme*) считает, что живым товаром филистимлян были не только воины, но также женщины и дети. *Virgulin S.* In: Bibbia Piemme. Casale Monferrato, 1995. P. 2144.

[227] В качестве иллюстрации к тому, как современные европейцы относятся к своему, не такому уж и далекому рабовладельческому прошлому, позволю себе привести небольшую цитату из Антонио Табукки, современного итальянского писателя: «*Na ausência e na distância..*, — поет чей-то голос на улице и сразу

Павел Юнгеров настаивает, что пленниками были именно иудеи и израильтяне: «Судя по географическому положению филистимской земли, очень естественно думать, что евреев уводили к себе египтяне. Дорогою на караваны с пленниками нападали филистимляне, отбивали пленных у малосильной сопровождавшей их стражи египетской и таким образом перепленяли»[228]. «Перепленяли», дабы затем продать врагам евреев — идумеям, которые могли использовать пленников на работах в своих весьма разветвленных медных рудниках[229].

Но и сами филистимляне не раз устраивали набеги на своих соседей. Об одном из набегов на Иудею и о захвате самой иудейской столицы упоминается во Второй книге Паралипоменон. Произошло это во время царствования над Иудеей нечестивого

затем кричит, — *laranjas, laranjas!*» Надо перейти от детства к категориям настоящего: рассвет заглядывает в окно. Бродячая торговка разучила песню Цезарии Эворы. Африка, которую Португалия завоевала оружием и кораблями, в которую принесла цивилизацию Христа, язык Запада и рабство, сегодня возвращается как возмездие, со своим расцвеченным креольским, который выучила продавщица апельсинов в Порто, быть может, даже не зная, что Африка отражается в ней. И она напевает: «*Mansinho, lua cheia*», и желает подражать произношению Цезарии. Но она не боса, как Цезария, она обута в резиновые полусапожки, помогающие не поскользнуться на тротуаре, таком мокром в этот зимний день на Ribeira do Porto. Поет Африка. Африка, ах, Африка, которой я никогда не видел, Африка-мать, Африка-чрево, Африка, которую моя Европа насиловала веками, Африка безграничная, бедная, больная, но все еще радостная, несмотря на рак, ее охвативший, Африка, говорящая: *nha desventura*, *nha cresceu*, как произносится «любовь» на твоем языке, который мы привели к вырождению и которую воспевает простячка в Порто. *Cresceu, cresceu, cresceu, nha desventura*, Африка, которую продолжают насиловать проклятые бандиты, Африка, где луна огромна и красновата, как об этом можно прочитать в экзотических книгах, в отсутствии и на расстоянии, разделяющей меня с тобой, Африка, где многие продолжают писать рабски на том языке, на котором я пишу свободно,.. как если бы le bedonville Луанды, заминированные убийцами, были их Real Academia, их Port Royal. О, Африка кочевника Kapuściński, чудесного Luandino, о, Африка, проходящая сейчас под окнами этого пансиончика на Ribeira do Porto через корявое подражание продавщицы апельсинов, Африка, пожалуйста, верни меня домой, в мой дом, которого желаю, если я еще имею дом». *Tabucchi A.* Si sta facendo sempre più tardi. Milano, 2003. P. 166–167.

[228] *Юнгеров П.* Ibid. С. 16.

[229] Так считает, напр., Йорг Иеремиас: *Jeremias J.* Ibid. P. 43.

идолопоклонника Иорама (ок. 854–843 гг.): «И возбудил Господь против Иорама дух филистимлян и аравитян, сопредельных эфиоплянам. И они пошли на Иудею, и ворвались в нее, и захватили все имущество, находившееся в доме царя, также и сыновей его, и жен его; не осталось у него сына, кроме Охозии, меньшего из сыновей его» (2Пар 21:16–17). Именно при Иораме Иудея лишилась завоеванного когда-то Давидом Эдома (4Цар 8:20–22), который стал враждебным Иудее самостоятельным государством. Юнгеров допускает, что «в числе нападавших были и идумеи и получали, может быть, пленных иудеев от филистимлян»[230]. В книге пророка Иоиля звучит прямой упрек филистимлянам (и финикийцам) за торговлю пленными иудеями: «И что вы Мне, Тир, и Сидон, и все округи филистимские? Хотите ли воздать Мне возмездие? хотите ли воздать Мне? Легко и скоро Я обращу возмездие ваше на головы ваши, потому что вы взяли серебро Мое и золото Мое, и наилучшие драгоценности Мои внесли в капища ваши. И сынов Иуды, и сынов Иерусалима продавали сынам эллинов, чтобы удалить их от пределов их» (Иоил 3:4–6). Не понятно, говорится ли здесь о событиях, последовавших за захватом Иерусалима при Иораме, или о более поздних событиях. Но как следует из отрывка, филистимляне участвовали в работорговле — продавали вместе с финикийцами пленных иудеев грекам. Может быть, продавали их финикийцам, а те уже вывозили их на кораблях на невольничьи рынки Крита и Пелопоннеса, чтобы там, в странах, где развивалось классическое рабство, продать их по более высокой цене. Таким образом, в книге пророка Иоиля мы находим подтверждение преступлению филистимлян, которое состояло в торговле пленниками, обращенными в рабство. Финикийцы же, как следует из самой книги пророка Амоса, продавали пленников не только эллинам, но и тому же Эдому (Ам 1:9).

...держащего скипетр в Аскалоне... Это пророчество Амоса исполнится буквально. Царь Аскалона Цидку будет убит воинами ассирийского царя Сеннахирима во время его финикийско-палестинского похода в 701 г. до н.э.

[230] *Юнгеров П.* Ibid. С. 17.

В переводе LXX находим очень странное чтение, вводившее в заблуждение древних экзегетов: αἰχμαλωσίαν τοῦ Σαλωμων. Кто эти «пленники (αἰχμαλωσίας) Соломона» (или — возможный вариант — «пленения Соломона»)? При чем здесь вообще Соломон? Вероятно, слово שלמה греческий переводчик ошибочно принял за имя собственное — שלמה, Шломо (Соломон). Такое прочтение ошибочно, оно никак не соответствует контексту. Поэтому, следует рассматривать слово שלמה или как имя нарицательное — שְׁלֵמָה, полная, всецелая (женский род от слова — שָׁלֵם, полный, цельный, целокупный и т.п.), или же — как название иудейской столицы: Иерусалим иногда называется в Писании просто Салимом (Шалем, שָׁלֵם)[231]. «Вывели всех в плен» или «вывели Салим в плен»? Возможны оба перевода. Если отдать предпочтенье второму варианту, тогда определенно речь будет идти о преступлении именно против иудеев.

...и погибнет остаток филистимлян... Согласно блаж. Иерониму, под *остатком филистимлян* следует понимать «или город Геф (видимо, поскольку в тексте он не упомянут. — Арс.), в котором находится точило дьявола, или всех прочих филистимлян, имя которых означает *падающие от чаши*, потому что, когда они будут упоены, то упадут и будут валяться в блевотине». Ярко, образно и — непонятно. Что это за «точило дьявола» и откуда столь странный перевод этнонима «пелиштим»? — этого Иероним не объясняет. Читатель его толкования остается без ответа.

...Господь Бог. Переводить אֲדֹנָי יהוה через «Господь Господь» было бы тавтологией, поэтому Синодальный перевод предлагает читать: *Господь Бог.* Преп. Макарий (Глухарев) перевел: *Господь Иегова.* В некоторых современных западных переводах не обращают внимания на слово אֲדֹנָי (*господин, хозяин, владыка*) и переводят только тетраграмму[232]. Такой перевод соответствует традиции LXX

---

[231] Напр., Быт 14:18. Пс 76(75):3.

[232] Напр., итальянская TOB, итальянская BJ, итальянская Piemme, испанская под редакцией Испанского Библейского общества (изд. 1992 г.), украинская (пер. Огиенко). Однако, чаще делаются попытки перевести оба слова. См., напр.: французская TOB: *Seigneur DIEU*; французская BJ: *Seigneur Yahvé*; португальская BJ:

(просто: κύριος), но не Вульгате, где словосочетание переведено: *Dominus Deus*. Церковнославянский перевод следует традиции LXX: *Господь*.

Интересно, что наш Синодальный перевод не является одиноким в этой замене. Уже в Таргуме на Пророков мы встречаем то же самое: יוי אלהים (יוי — сокращение тетраграммы). Почему Таргум заменил אדני на אלהים? Очевидно потому, что уже ко времени его составления Йонатаном бен Уззиелем (I в. н.э.) в иудаизме окончательно закрепилась традиция заменять при чтении тетраграмму на «Адонай», что, в свою очередь, связано с запретом произношения собственного Имени Божия его звуками[233]. Но что делать в тех нечастых случаях, когда в священном тексте тетраграмма (יהוה) соседствует со словом «Адонай» (אדני), как, например, в рассматриваемом нами месте? Произносить «Адонай Адонай» было бы тавтологией. В таких случаях иудейская традиция предписывает заменять чтение тетраграммы на «Элохим» (אלהים). Таргум не совсем точно следует этой традиции (может быть, к тому времени еще не устоявшейся) и заменяет словом «Элохим» не тетраграмму, а «Адонай», к тому же меняя местами и сами слова — и получается: יוי אלהים. Йонатан бен Уззиель (или, быть может, живший в IV веке редактор его Таргума Йосеф бен Хийя) решил — видимо, чтобы избавить иудеев Сирии и Вавилона от лишних затрудне-

---

Senhor Iahweh; немецкая Revidierte Lutherbibel: *Gott der HERR* (в старых изданиях Библии Лютера, напр., в изд. 1912 г.: *Herr HERR*); норвежская Norsk Bibel Nynorsk: *Herren Herren* (то есть, просто, калька с Библии Лютера); английские KJV, English Standard Version и нек. др.: *Lord GOD*; чешский экуменический перевод 1985 г.: *Panovník Hospodin*; испанская Reina Valera: *Señor Jehová*; польская Tysiaclecia издания 1965 г.: *Pan Bóg*; румынская Cornilescu: *Domnul Dumnezeu*; американская NIV: *Sovereign LORD*; белорусская (пер. Семухи): *Гасподзь Бог* и др.

233 Для интересующихся историей вопроса нельзя не порекомендовать исследование архиепископа (тогда — архимандрита) Феофана (Быстрова) «Тетраграмма, или ветхозаветное божественное имя יהוה», выпущенное более ста лет назад, но до сих пор не утратившее научного интереса: *Феофан (Быстров), архим.* Тетраграмма, или ветхозаветное божественное имя יהוה. Санкт-Петербург, 1905. Усилиями Киевской духовной академии книга переиздана теперь в новой орфографии: *Феофан (Быстров), архиеп.* Тетраграмма, или ветхозаветное божественное имя יהוה. Киев, 2004. Там же — новая библиография по вопросу.

ний — произвести эти замены в самом переводе, сделав, таким образом, устную традицию письменной.

Казалось бы, предварение тетраграммы термином אֲדֹנָי семантически бессмысленно. Однако именно такой порядок засвидетельствован и за пределами библейского текста — в одном из документов, найденных в вади Мурабаат[234].

Против Тира

1:9–10 *Так говорит Господь:*
за три преступления Тира
и за четыре не пощажу его,
потому что они передали всех пленных Едому
и не вспомнили братского союза.
Пошлю огонь в стены Тира
и пожрет чертоги его.

Писатель опять пользуется метонимией — всех финикийцев именует по названию их столицы[235]. Во времена Амоса Тир (Цор) был столицей Финикийского морского союза, объединявшего собой как финикийские города-государства Ближнего Востока (Сидон, Акко, Угарит, Библ, Ахзив, Берит, Арвад, Цараат и сам Тир), так и обладавшие широкой автономией заморские колонии, расположенные по всему Средиземноморью и даже за его пределами, на берегах Атлантического океана. Эти колонии, хотя и становились порой независимыми, номинально, все же, подчинялись единой метрополии — Тиру[236].

За две с половиной тысячи лет до начала так называемых Великих географических открытий финикийцы колонизировали все Средиземноморье, а также атлантическое побережье Пиренейского полуострова и Северо-Западной Африки[237]. Им были извест-

---

[234] *Discoveries in the Judaean Desert.* Vol. II. Oxford, 1961. P. 186.

[235] Ср. выражения «рука Москвы», «влияние Вашингтона» и т.п.

[236] Вся колонизация шла из Тира. Участие в колонизации Сидона считается недоказанным. См., напр.: *Циркин Ю.* Финикийская и греческая колонизация. История Древнего мира. Т. I. Ранняя древность. Москва, 1989. С. 351–368.

[237] Так, археологи находят следы финикийских торговых поселений на территории Лиссабона (финик. Алис-Уббо — лат. Олиссипо) и близ Фигейры-

ны Канарские острова и, возможно, Мадейра. Достигали они и Британских островов, откуда привозили олово. Геродот утверждал, что им был известен морской путь вокруг Африки[238]. Если это так, меркнет слава португальских мореплавателей. Ведь пройдет целых два тысячелетия, прежде чем этот путь вновь откроют отважные португальцы. В 1497 году экспедиция под командованием Вашку-да-Гамы обогнет мыс Доброй Надежды, а в 1498-м достигнет западного побережья Индостана.

Финикийцы были прежде всего мореплавателями и купцами. Главной их целью были металлы. Но как все купцы древности не брезговали они и торговлей людьми, подобно филистимлянам пользуясь на Ближнем Востоке дурной славой работорговцев (ср. Иез 27:13). К филистимлянам и финикийцам вместе звучит цитированный выше упрек книги пророка Иоиля (3:4–6). Видимо, в области торговли живым товаром у финикийцев было тесное сотрудничество со своими южными соседями, филистимлянами:

да-Фош, городка в устье реки Мондегу. Библейский Фарсис (Таршиш), куда бежал пророк Иона (Ион 1:3, ср. Ис 2:16; 23:1,6,10; 60:9. Иер 10:9. Иез 27:12,25. 38:13. 3Цар 10:22. Пс 47 (46):8 и др.), помещавшийся в представлениях жителей Ближнего Востока на самом «краю света» также, видимо, находился на атлантическом берегу Пиренейского полуострова, на территории нынешней испанской провинции Кадис (кстати, в том, что сам город Кадис — это финикийский Гадир, никто не сомневается) или еще дальше — на территории современного португальского региона Алгарве. Циркин отождествляет Фарсис с Тартесским царством, возникшим в VIII веке до н.э. на юго-западе Пиренейского полуострова исключительно под финикийским влиянием. — *Циркин Ю.* Ibid. С. 355–358.

[238] Согласно Геродоту (История, IV, 42), нанятые фараоном Нехо II корабли финикийского флота совершили плавание вокруг Африки — начиная из Египта через Красное море и далее вокруг континента. Некоторые ученые считают эти данные Геродота достоверными (напр.: *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Ibid. С. 1013). Возможно, огибали Африку и карфагеняне, только в обратном направлении. Сохранился греческий перевод описания путешествия карфагенянина Ганнона (ок 520 г. до н.э.). А веками раньше, при тирском царе Хираме I, подаренные царю Израиля Соломону финикийские корабли отправлялись из порта Ецион-Гавер (сор. Эйлат) в заливе Акаба через Красное море в загадочную страну Офир (3Цар 9:28; 10:11; 22:48. 2Пар 8:18). Возможно, их целью был индийский порт Супара (60 км севернее современного Мумбая). Обогнув Аравийский полуостров и пересекши Аравийское море, они могли достигать Индостана. Другая возможная локализация Офира — порт Софала, упоминаемый в арабских источниках уже с VIII века, на территории современного Мозамбика, в 20 км на юг от г. Бейра.

филистимляне захватывали рабов и затем перепродавали идумеям и финикийцам. Идумеи эксплуатировали рабов у себя дома, в Эдоме, а финикийцы перепродавали их народам Средиземноморья, в частности, грекам (Иоил 3:6). Продавали ли финикийцы рабов в Эдом? По всей видимости, да, ведь –

…они передали всех пленных Едому… Даже если это были просто военнопленные, какая еще участь, как не рабская, могла их ждать?

Когда произошла эта передача пленных, пророк не говорит.

...не вспомнили братского союза... Этот упрек является косвенным доказательством того, что речь идет именно о торговле евреями.

Между царем Тира Хирамом I (969–936)[239] и израильским царем Соломоном (970–930) был заключен союзнический договор. Хотя текст его неизвестен, имеется упоминание о нем в Библии: «И был мир между Хирамом и Соломоном, и они заключили между собою союз» (3Цар 5:12). Хирам, обращаясь к Соломону, называл его — очевидно, в духе этого пакта — братом (3Цар 9:13). Действие договора, видимо, распространялось не только на самих Хирама и Соломона, но и на их потомков.

После смерти Соломона, когда единое царство евреев разделилось на Иудею и Израиль, финикийцы старались поддерживать дружбу не только с давидидами, царствовавшими в Иерусалиме, но и со своими новыми соседями, цари которых не были потомками Соломона — с израильтянами. Так, теплые союзнические отношения с Финикией связывали израильскую династию Омридов и самого известного представителя этой династии, Ахава (874–852)[240]. Отношения были укреплены браком Ахава с принцессой

---

[239] Годы правления по датировке У. Олбрайт.

[240] Согласно Библейской энциклопедии Брокгауза (*Ринекер Ф., Майер Г. (ред).* Ibid. С. 62–63). TOB, BJ и Николай Глубоковский относят смерть Ахава к 853 году (*Глубоковский Н.* Хронология Ветхого и Нового Завета. Москва, 1996. С. 27), Зигфрид Геррманн — к 854 г. или 853 г. (*Herrmann S.* Historia de Israel. Salamanca, 2003. P. 271 [ориг.: *Herrmann S.* Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. München, 1980].), охфордская «История библейского мира» — к 852 г. (*Coogan M.D. (ed.).* The Oxford History of the Biblical World. New York, 1998.

Иезавелью, дочерью могущественного финикийского царя Этбаала[241] (3Цар 16:31), объединявшего под своей короной Тир и Сидон.

Разрыв в отношениях Израиля с северным соседом произошел, видимо, по инициативе израильского царя Ииуя (Иеху), который, совершив государственный переворот, положил конец идолопоклоннической «филофиникийской» династии Омридов (4Цар 9–10). Затем в течение нескольких десятилетий оба государства, Финикия и Израиль, находились в вассальной зависимости от ассирийцев. Эта их общая зависимость от могущественной империи сама собой сдерживала до поры до времени их агрессивность по отношению друг ко другу. А вот начало царствования над Израилем Иеровоама II, когда влияние Ассирии в Палестине резко ослабло, и оба государства стали вновь вполне суверенными, оказалось благоприятным временем для совершения финикийцами, считавшими себя свободными от обязательств «братского союза» с Израилем, того преступления, в котором обвиняет их пророк Амос. В памяти непосредственных слушателей амосовых речей эти события, по всей видимости, были еще свежи.

Юнгеров, сопоставляя 1:9 с 1:11, полагает, что речь в 1:9 может идти не только о договоре между Хирамом и Соломоном, но и о другом братском союзе — между Иаковом и Исавом (Быт 33:3–15)[242]. Финикийцы, согласно этому мнению, производя свои торговые операции, не учитывали чужого договора — союза между родными братьями, евреями и идумеями. Такое мнение, хоть оно и восходит к свт. Кириллу Александрийскому, нельзя считать основательным: ведь суд произносится здесь именно на финикийцев. В противном случае пророк упрекал бы финикийцев за нарушение братского договора, в котором те не состояли и условия которого соблюдать не были обязаны.

Обычай двух суверенных монархов, состоящих в политическом союзе обращаться друг ко другу «брат» был широко распространен

P. 449), Райнер Альбертц — к 851 г. (*Albertz R.* Storia della religione nell'Israele antico. Vol. I. Brescia, 2005. P. 238 [ориг.: *Rainer A.* Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil I. Göttingen, 1996].). В любом случае, датируя смерть Ахава, историки отсылают нас ко втор. пол. 50-х гг. IX в. до н.э.

[241] В Синод. пер.: Ефваал.

[242] *Юнгеров П.* Ibid. С. 20.

на Ближнем Востоке. Это термин официального языка договорных межгосударственных документов. Об этом свидетельствуют письменные памятники Хеттского царства, Аккада, а также тексты, найденные в местечке Алалах в Сирии[243].

Без малого тысячу лет Тир (евр. צֹר, Цор) являлся столицей самой великой, можно сказать всемирной, морской державы. Город вполне оправдывал свое библейское название, означающее «скала». Расположенный на острове неподалеку от ливанского побережья, он успешно пользовался этим географическим преимуществом. Даже самые могучие неприятели обычно оказывались бессильны перед естественной водной преградой, отделявшей Тир от побережья. Ассирийцам удавалось лишь ненадолго подчинять себе город. Покоритель Египта и разрушитель Иерусалима нововавилонский царь Навуходоносор двенадцать лет, с 585-го по 573-й год, осаждал Тир — и безуспешно. Конец столице морей положил лишь хитроумный план Александра Македонского, в 332 г. до н.э. построившего от материка до острова плотину, по которой его войска смогли подойти к городу и подкатить к его стенам осадные орудия. После семимесячной осады город был взят и разрушен, все жители порабощены и уведены в плен. Совершилось исполнение над Тиром грозных слов Амоса и других библейских пророков — Иоиля (3:4), Иеремии (47:4), Иезекииля (26:1–28:24)[244]. Последнее по времени пророчество против Тира содержится в книге послепленного пророка Захарии: «Вот, Господь сделает его бедным и поразит силу его в море, и сам он будет истреблен огнем» (Зах 9:4). Когда-то в Тире было «серебра как пыли и золота как уличной грязи» (Зах 9:3); сегодня Тир — бедный ливанский рыбацкий поселок Сур, на небольшом выступающем в Средиземное море полуострове. А былого Тира «не будет… вовеки» (Иез 27:36).

---

[243] См.: *Goetze A.* Kleinasien. «Kulturgeschichte des alten Orients» III, 1. München, 1957. P. 97s. *Gurney O.R.* The Hittites. Harmondsworth, 1961. P. 77. *Wiseman D.J.* The Alalakh Tablets. London, 1953. *Meissner B., von Soden W.* Akkadisches Handwörterbuch. Vol. I. Wiesbaden, 1965. P. 21.

[244] Ср. Ис 23, где пророчество против Тира относится не к окончательной его гибели, а к временному подчинению Финикии Ассирийской державе.

Интересное аллегорическое толкование амосова пророчества против Тира находим в известном «Отечнике» свт. Игнатия Брянчанинова — сборнике наставлений древних отцов-аскетов. Высказывание анонимно, принадлежит неизвестному египетскому монаху: «Слова Писания *за три нечестия Тирова и за четыре не отвращуся его* имеют следующее значение: помышлять о грехе, соглашаться с помышлением, выражать словом греховное помышление; четвертое же — исполнить это помышление делом. В последнем случае уже не отвращается гнев Божий»[245]. Это пример психологического метода в толковании Священного Писания. Метод восходит к иудею Филону Александрийскому (ок. 25 г. до н.э. — ок. 50 г. н.э.). Филон, как известно, первым приложил библейские тексты к объяснению состояний человеческой души. Метод был воспринят христианами и получил развитие в александрийской, а затем в каппадокийской экзегезе, но особенно широко применялся в древней аскетической литературе. По сути, это та же иудейская *асмахта*, упоминавшаяся нами, только на греческий лад. Для автора, естественно, важен не Тир с его конкретными историческими нечестиями, а лишь это самое «три… четыре» и «не отвращуся» («не пощажу»). Такое толкование можно, конечно же, легко применить и к пророчествам Амоса против других народов, и непонятно, почему автор избрал для иллюстрации своей мысли именно финикийцев.

Против Едома

1:11–12 *Так говорит Господь:*
за три преступления Едома
и за четыре не пощажу его,
потому что он преследовал брата своего мечом,
подавил чувства родства,
свирепствовал постоянно во гневе своем
и всегда сохранял ярость свою.
И пошлю огонь на Феман,
и пожрет чертоги Восора.

---

[245] *Игнатий Брянчанинов, свт.* Отечник. Владимир, 2002. С. 369.

Идумеи (эдомитяне) — родные братья евреев, родословие тех и других восходит к общему предку — Исааку. И, как это часто бывает с близкородственными народами, питали они друг ко другу отнюдь не любовь, а то, что ей противоположно[246]. Ненависть идумеев к своим братьям, уходящая корнями в патриархальную древность (Быт 27:41), никогда не угасала. Из потаенной эта вражда превращалась в открытую, едва лишь слабело политическое могущество Израиля и Иудеи. Покоренная полководцами Давида Иоавом и Авессой[247] Идумея (Эдом) всегда искала удобного случая высвободиться из-под власти Иерусалима, и порой высвобождалась. Всякий военный или политический неуспех израильтян вызывал в идумеях приступ злорадства. Их злобное торжество достигло апогея во время катастрофы 587 г. до н.э., когда пал Иерусалим. «Разрушайте, разрушайте до основания его!» (Пс 137[136]:7) — подло восклицали тогда идумеи, радуясь иудейскому политическому краху, одобряя захват и уничтожение столицы Иудеи войсками Навуходоносора. Покорение Иудеи вавилонянами позволило идумеям занять и заселить всю Южную Иудею, вплоть до Хеврона. Осуждению этой извечной идумейской ненависти и вероломства по отношению к братскому народу посвящено немало строк в пророческих книгах. Возвещают эти тексты и грядущее отмщение Господне Эдому (Ис 34:5–17; 63:1–4. Иер 49:7–22. Плач 4:21–22. Иез 35:1–15. Мал 1:4 и др.). А пророческая книга Авдия целиком посвящена обличению и осуждению Эдома. Идумеи избегали

---

[246] Соседи редко уживаются друг с другом, особенно если они родственники. К примеру, не будь у Португалии общей границы с Испанией, история их взаимоотношений не была бы, наверное, столь драматичной.

[247] 2Цар 8:14. Ср. 3Цар 11:15–16. Пс. 59:2. На основании этих текстов отечественный библеист и историк древнего Израиля Федор Покровский делал вывод, что хотя «писатель Второй книги Царств не упоминает имени Иоава в своем кратком описании войн с филистимлянами, моавитянами, сирийцами и идумеями,… несомненно, войны эти ведены были под главным начальствованием Иоава» (*Покровский Ф.* Военачальник Давидов Иоав. Киев, 1903. С. 19. Ср.: *Hertzberg H.W.* I libri di Samuele. Brescia, 2003. P. 369). Иоав мог поручить командование Авессе, своему старшему брату (так бывало, ср. 2Цар 10:10). Хронист почему-то именно Авессу называет победителем идумеев: «И Авесса, сын Саруи, поразил идумеян на долине Соляной» (1Пар 18:12–13. Ср. 2Цар 8:13).

военных союзов с евреями[248], но напротив, всегда готовы были поддержать любого их противника. О такой поддержке и говорится здесь:

...преследовал брата своего мечом... Быть может, не только о современных Амосу или близких ему по времени событиях идет речь. Возможно, есть здесь и имплицитная отсылка к древнему противостоянию, едва не закончившемуся кровопролитной войной. Описание его содержится в книге Чисел (20:14–21). Завершая сорокалетнее пребывание в пустыне, еврейский народ, ведомый Моисеем, направился, наконец, к обетованной ему земле. На пути было Эдомское царство, властитель которого на просьбу евреев пройти через его территорию ответил твердым отказом. А чтобы у израильского народа не было сомнений в его непреклонности, царь Эдома[249] «выступил против него… с многочисленным народом и с сильною рукою» (Числ 20:20). Израильтяне, которым запрещено было вступать в войну с идумеями (Втор 2:4–5), вынуждены были, таким образом, свернуть с прямого пути, с трансиорданской «дороги царской» (Числ 20:17) и обойти территорию Эдома со стороны Сирийской пустыни.

Но более близкое по времени событие, когда идумеи «преследовали брата своего мечом», то есть вели военные действия против евреев — это, конечно, война царств Моава и Аммона против Иудеи

---

[248] В 4Цар 3 описывается война израильского и иудейского царей против царства Моава. В союзе с ними упомянут «царь Едомский» (4Цар 3:9). Но, видимо, это все-таки была коалиция двух царей, а не трех, и «царь Едомский» — всего лишь вассал Иосафата Иудейского, или даже просто его наместник (ср. 3Цар 22:47). Косвенно об этом свидетельствует тот факт, что при Иосафате (и позднее, вплоть до времени Ахаза Иудейского — 4Цар 16:6) Иудея все еще имела выход к заливу Акаба, на берегу которого, в Еционе-Гавере и Елафе (некоторые отождествляют эти два города) базировался иудейский торговый флот, а берега этого залива — исконно идумейская земля.

[249] Эдомитяне были в то время полукочевым народом с еще не сложившейся государственностью. Его «цари», по всей видимости, избирались. Авторитетный израильский археолог Мордехай Гишон полагает, что «Эдом, Моав и Аммон превратились в централизованные государства всего за несколько поколений» до покорения их во времена Давида (*Херцог Х., Гишон М.* Библейские сражения. Москва, 2005. С. 106).

во времена Иосафата, в середине IX в. до н.э. Хронист повествует, что вместе с моавитянами и аммонитянами выступили также «обитатели горы Сеира» (2Пар 20:10,22–23). Идумеи были в то время вассальным по отношению у Иудее народом, и не совсем ясно, как они оказались в войске иудейских врагов.

...подавил чувства родства... Слово רַחֲמִים (множественное число от существительного רחם), переведенное переводчиком русского Синодального перевода как «чувства родства», многозначно. Когда слово, как здесь, стоит во множественном числе, оно может означать как внутренности, утробу, так и — в переносном смысле (чаще всего в поэтических текстах) — жалость, сострадание, благоутробие, материнскую любовь. Почему же столь странен церковнославянский перевод: *растлиша матерь на земли*? Греческое слово μήτρα, которым перевод LXX переводит здесь еврейское רַחֲמִים, означает материнскую утробу, полость матки. То есть, LXX предположили здесь прямой смысл слова «рахамим»[250] и перевели буквально. А славянский переводчик, переводивший с LXX, перевел ἐλυμήνατω μήτραν, *растлил чрево* как *растлиша матерь*, видимо, отождествив значения слов μήτρα, материнская утроба и μήτηρ, мать. А вот добавлению ἐπὶ γῆς (црксл.: *на земли*) нет соответствия ни в МТ, ни в других переводах. Поэтому Юнгеров предполагает, что в LXX это добавление было сделано «для какого-либо пояснения»[251].

Первым из переводчиков, увидевших в еврейской фразе רחמיו ושחת не буквальный, а переносный смысл, был блаж. Иероним. Поэтому в Вульгате мы читаем: violaveris misericordiam eius[252]. Вслед за Иеронимом, такому пониманию следуют средневековые и современные европейские переводы, полагая, что переносное значение слова רַחֲמִים соответствует контексту больше, чем бук-

---

[250] Ср. переводы Акилы и Симмаха: σπλάγχνα. Σπλάγχνα как и μήτρα, может означать в классическом греческом материнскую утробу, но также и внутренность вообще, а в книгах Нового Завета приобретает переносное значение: благоутробие, жалость, милосердие.

[251] *Юнгеров П* Ibid. С. 21.

[252] Ср. в иеронимовом комментарии: «Sed violavit misericordiam sive vulvam eius» (PL 25. Col. 1000).

вальное. Более точным русским переводом еврейского выражения וְשִׁחֵת רַחֲמָיו будет: и подавил сострадание.

Глубокое объяснение слов ἐλυμήνατω μήτραν дает блаж. Феодорит, согласно которому это выражение «означает неистовство их (идумеев. — Арс.) против самого естества, потому что будучи братом, и братом единоутробным, вместе в одной заключавшийся утробе как близнец, не перестает с неистовством восставать на брата, как бы нанося поругание той утробе, в которой оба они заключались»[253]. Как тут не вспомнить слова пророка Иеремии: «Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться» (Иер 31:15)? Терзая своего брата-близнеца Иакова, *свирепствуя постоянно во гневе своем*, Исав тем самым приносит скорбь своей собственной матери Рахили. Таким образом, «прямому» переводу LXX Феодорит дает «переносное» толкование.

В вавилонском изгнании, через несколько поколений после пророчества Амоса, пророк Иезекииль будет продолжать упрекать идумеев («гору Сеир») за те же преступления: «У тебя вечная вражда, и ты предавала сынов Израилевых в руки мечу во время несчастья их, во время окончательной гибели» (Иез 35:5).

...и пошлю огонь на Феман... Феман (Тейман, תֵּימָן[254]), согласно блаж. Иерониму — «идумейская страна, простирающаяся к югу... Но эта область называется не только Феманом, но также Дароном и Нагебом, потому что она обращена к юго-востоку, югу и юго-западу»[255]. Иероним, таким образом, отождествляет Феман с пустыней Негев и считает (вместе с LXX и Пешиттой) именем собственным, обозначающим Южную Идумею вплоть до залива Акаба. Таргум дает нарицательный перевод: בדרומא (на юг, к югу). Переводят нарицательно также греческие переводы Акилы, Феодотиона и Симмаха. То, что нарицательный перевод в принципе возможен, свидетельствуют некоторые места в других библейских книгах. Зах 6:6: «Вороные кони там выходят к стране северной и белые идут за ними, а пегие идут к стране Феман»

[253] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 351–352.

[254] Иногда в Библии: תֵּמָן.

[255] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 17.

(в Синод. пер.: «к стране полуденной»); Нав 12:3: «…и до моря равнины, моря Соленого, к востоку по дороге к Беф-Иешимофу, а к Феману (в Синод. пер.: «к югу») местами, лежащими при подошве Фасги». Может слово תֵּימָן означать также южный ветер: «Он возбудил на небе восточный ветер и навел Феман (в Синод. пер.: «южный») силою Своею» (Пс 78[77]:26). Впрочем, чаще это слово используется в МТ как имя собственное, как топоним, причем иногда — как метонимия, обозначая собой весь идумейский народ (Иер 49:7,20. Авд 1:9. Авв 3:3).

...и пожрет чертоги Восора... Восор (Боцра, בָּצְרָה) был столицей Эдома. Сегодня развалины этого города обычно локализуют в маленьком арабском селении Эль-Бусейра на территории Иорданского королевства, к юго-юго-востоку от Мертвого моря. Жалкий вид этих развалин красноречиво иллюстрирует исполнение слов Амоса, а также других пророков, в частности, Иеремии: «Мною клянусь, говорит Господь, что ужасом, посмеянием, пустынею и проклятием будет Восор» (Иер 49:13).

Против Аммона

1:13–15 *Так говорит Господь:*
за три преступления сынов Аммоновых
и за четыре не пощажу их,
потому что они рассекали беременных в Галааде,
чтобы расширить пределы свои.
И запалю огонь в стенах Раввы,
и пожрет чертоги ее,
среди крика в день брани,
с вихрем в день бури.
И пойдет царь их в плен,
он и князья его вместе с ним,
говорит Господь.

Близкородственные евреям аммонитяне жили на восток от Иордана. Во времена Амоса северной границей их расселения был приток Иордана Иавок, в его верхнем течении, а южной — впа-

дающий в Мертвое море поток Арнон, отделявший их от моавитян. Аммонитянам было за что ненавидеть своих «троюродных» братьев-евреев — незваные пришельцы еще во времена Моисея вытеснили их с низовьев восточной части иорданской поймы. Эти богатые кормовыми культурами участки земли, эти тучные луга отошли к двум из заиорданских израильских колен, Рувимову и Гадову. Завоеванное во времена Давида царство аммонитян оставалось в продолжение нескольких веков в вассальной зависимости от иудейской короны, до тех пор, пока заиорданские (и галилейские) колена не были в 732 г. до н.э. уведены в плен войсками ассирийского царя Тукульти-а́пал-Эшаррой III (библейский Тиглатпаласар или Феглаффелласар)[256]. Последнее дало возможность аммонитянам расширить территорию, вновь расселиться на своих исконных землях, в частности в низовьях Иавока.

Когда же исполнилось пророчество Амоса над самими аммонитянами? В библейских текстах мы не находим сведений о пленении аммонитского царя и разгроме его столицы Раввы. Юнгеров, ссылаясь на Иер 49, делает допущение, что Аммон подвергся разгрому и плену в то же время, что и Иудея — при нашествии войск Навуходоносора[257]. В святоотеческой литературе такое же мнение находим у свт. Кирилла Александрийского, который утверждает, что вавилоняне овладели Раввой, «когда Навуходоносор со всем войском напал на аммонитян»[258]. Перед владыкой Нововавилонской державы, названным Иеремией «львом», действительно не могла устоять ни одна из ближневосточных монархий, и ни один из царей — «пастырей» этих народов. «Какой пастырь противостанет Мне?» (Иер 49:19). Хотя в начале персидской эпохи аммонитяне и вернулись из плена («Возвращу плен сыновей Аммоновых» — Иер 49:6), их государственность уже не была восстановлена, что само по себе ускорило их ассимиляцию другими народами. Последнее в Священном Писании упоминание об аммонитянах мы встречаем в Неем 4:7 — вместе с другими народами они вредили воротившимся из плена еврейским поселенцам, препятствовали восстановлению стен Иерусалима.

---

[256] Об этом событии говорится в 1Пар 5:26. Ср. 4Цар 15:29.

[257] *Юнгеров П.* Ibid. С.26.

[258] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 419.

Грех аммонитян состоял в военных преступлениях, совершенных ими против жителей Галаада — израильских колен Рувима и Гада. Аммонитяне всегда стремились изгнать евреев с территорий, когда-то, много веков назад, им принадлежавших, стремились, пользуясь периодической израильской слабостью, *расширить пределы свои.* Уже книгой Судей, в словах, обращенных царем Аммона к Иеффаю, фиксируется древняя претензия аммонитян к Израилю: «Израиль, когда шел из Египта, взял землю мою от Арнона до Иавока и Иордана; итак, возврати мне ее» (Суд 11:13). Пророк осуждает не сами военные действия, а невероятную жестокость, проявленную во время них со стороны аммонитян, устроивших настоящий геноцид в Рувиме и Гаде:

...они рассекали беременных в Галааде... Умерщвляя беременных израильтянок, аммонитяне отымали у евреев Заиорданья будущее, в буквальном смысле уничтожали в зародыше их надежду. Описаний этих событий не содержится в Библии, поэтому неизвестно, когда происходили эти зверства. Можно лишь предположить, что это был период военной слабости и политической нестабильности в Израильском (Северном) царстве, к коему принадлежали заиорданские колена. Вероятно, для современников Амоса эти события были относительно недавними. Быть может, их следует относить ко времени правления Израилем царем Ииуем (Иеху, 842–815 или 841–814)[259], царствование которого сопровождалось непрерывными военными поражениями в Заиорданье, прежде всего со стороны сирийцев, или ко времени правления его сына Иоахаза (815–799 или 814–798)[260].

Согласно Четвертой книге Царств, так же поступил впоследствии нечестивый израильский царь Менаим (Менахем, 751–742 или 750–741)[261], причем не с иноземками, а с израильтянками, жительницами города Типсах. Во время гражданской войны, вызванной

---

[259] Датировка Зигфрида Геррманна (*Herrmann S.* Ibid. P. 294). Др. возможная датировка: 845–818 (напр.: *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Ibid. С. 370).

[260] Датировка Зигфрида Геррманна (*Herrmann S.* Ibid. P. 294). Др. возможная датировка: 818–802 (напр.: *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Ibid. С. 403).

[261] Датировка Зигфрида Геррманна (*Herrmann S.* Ibid. P. 294). Др. возможная датировка: 747–738 (напр.: *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Ibid. С. 566–567).

заговором Селлума (Шаллума), жители Типсаха затворили ворота перед Менахемом и его армией. В отместку за это, покончив с мятежом Селлума и воцарившись, Манаим «поразил Типсах… и разбил, и всех беременных женщин в нем разрубил» (4Цар 15:16).

Военные жестокости были в обычае тех времен. Пророк Елисей, предсказавший сирийскому придворному чиновнику Азаилу (Хадаэлю) восшествие на престол Арама, не ожидает от будущего сирийского царя человеколюбия по отношению к израильтянам. В 4Цар 8 содержится показательный в этом отношении диалог Елисея с Азаилом, часть которого мы выше уже цитировали, теперь приведем его полностью: «И сказал Азаил: отчего господин мой плачет? Оттого, что я знаю, какое наделаешь ты сынам Израилевым зло — крепости их предашь огню, и юношей их мечом умертвишь, и грудных детей их побьешь, и беременных у них разрубишь. И сказал Азаил: что такое раб твой, пес, чтобы мог сделать такое большое дело? И сказал Елисей: указал мне Господь в тебе царя Сирии» (4Цар 8:12–13). Удивительна реакция Азаила на слова пророка. Его вовсе не ужасают напророчествованные ему Елисеем будущие дикие преступления, не изумляет предсказанная ему будущая кровожадность, его удивляет лишь — как это он, незначительный человек, сможет сделать «такое большое дело». То, что сегодня называется геноцидом, этническими и расовыми чистками, вызывало у современников ужас, но не удивление. То, что сегодня поражает воображение и считается неслыханным, в те времена представляло собой обычную расправу над покоренным врагом. Армия победителей, кем бы они ни были, считала себя «в праве» совершать над мирными жителями побежденной страны или города любую, самую жестокую, расправу. Младший современник Амоса Осия такими словами описывает скорую и неотвратимую гибель израильской столицы Самарии: «Опустошена будет Самария,… от меча падут они, младенцы их будут разбиты, и беременные их будут рассечены» (Ос 14:1). Амос — в этом его отличие от других пророков — провозглашает божественный суд за такие действия, выходя тем самым за узкие рамки национальных интересов. Он провозглашает безусловную ценность всякой человеческой жизни, сурово осуждая преступления против человечности, в том числе совершенные на войне.

...в стенах Раввы... Равва (רַבָּה, *Раба*) — столица Аммона, располагавшаяся на расстоянии 40 км на северо-восток от устья Иордана, у границ Сирийской Пустыни. В нововавилонскую эпоху главный город аммонитян был разрушен, но затем, в эпоху персидскую, был вновь отстроен и заселен. В эллинистический период город опять перестроили и назвали в честь Птолемея Филадельфа (285–246 до н.э.) Филадельфией. Во времена Иеронима, в начале V века город продолжал называться Филадельфией[262]. Впоследствии арабы переименовали его в Амман (عمان), видимо, в честь его древних обитателей аммонитян. Сегодня Амман — огромный современный город, столица Иорданского королевства.

...среди крика в день брани... Согласно Кириллу Александрийскому, речь идет о победных боевых кличах вавилонян, захватывающих аммонитянскую столицу: «Погибнет же она (Равва. — Арс.) *с воплем*, то есть когда вавилоняне, как бывает на войне, будут издавать радостные крики во время победы над нею»[263]. Мнение александрийского святителя согласно с пониманием сирийского комментатора: «Пошлю тех же ассириян и вавилонян, чтобы истребить аммонитян *с воплем, в день рати*, то есть с воплем народов, пришедших на брань»[264].

...с вихрем в день бури... У того же Ефрема Сирина читаем: «*В день тьмы*, то есть плача и сетования, когда на подобие густой тьмы внезапно постигнет и покроет их (аммонитян. — Арс.) плен»[265]. Вообще слово סוּפָה, переведенное Синодальным переводом как «буря», в некоторых других случаях переводится тем же переводом как «вихрь» (например, Ис 66:15. Иов 21:18). Но поскольку здесь слово «вихрь» русский переводчик уже использовал при переводе слова סַעַר, переводит סוּפָה как «буря», стремясь, видимо, избежать тавтологии. Слова эти, действительно, близки по значению: סַעַר обычно означает «ураган», «шквалистый ветер»,

---

262 *Иероним, блаж* Ibid. С. 19.

263 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 419.

264 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 124–125.

265 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 125.

а סוּפָה — «гроза», «буря». Такая непогода всегда сопровождается низкой видимостью и темнотой — видимо, отсюда у Ефрема и «тьма», которая для сирийского толкователя есть образное выражение плена и сопровождающего плен сетования. Скорбь и унижения со стороны вавилонян — хочет он сказать — погрузят аммонитян в угрюмое, сумрачное состояние духа.

В LXX слово סוּפָה переведено как συντελεία αὐτῆς. Юнгеров предполагает, что греки перепутали סוּפָה с סוֹף, конец, приняв ה за местоименный суффикс единственного числа женского рода. Ошибочное греческое понимание перешло и в церковнославянский перевод: *скончания своего*[266].

... и пойдет царь их в плен, он и князья его вместе с ним... Перевод LXX существенно отличен от оригинального текста: «и пойдут цари ее (οἱ βασιλεῖς αὐτῆς) в плен, священники их (οἱ ἱερεῖς αὐτῶν) и князья их (οἱ ἄρχοντες αὐτῶν) вместе». Кроме того, Лукиановская рецензия, а также переводы Акилы и Симмаха имеют еще одно важное разночтение: согласно этим документам, в плен пойдут не цари Раввы, а — μελχομ. Μελχομ (מַלְכָּם[267], Милком или מֹלֶךְ, Молех) — имя главного аммонитского божества, в Синодальном переводе — Молох[268]. Жуткий культ кровожадного Молеха-Милкома, сопровождавшийся человеческими жертвоприношениями, в том числе жертвоприношениями детей, резко осуждается в Писании. В Законе повелевается предавать смертной казни израильтян, «отдающих детей своих Молоху» (Лев 20:2–5;

---

[266] *Юнгеров П.* Ibid. С.24.

[267] Помимо библейских текстов, свидетельствующих о таком варианте имени аммонитского божества (3Цар 11:5,33; 4Цар 32:13) имеются и данные археологии, например, надпись из амманской цитадели, описание которой дается в статье: *Puech E., Rofé A.* L'inscription de la citadelle d'Amman — «Revue Biblique», № 80 (1973). P. 531–541.

[268] Авторы «Библейского словаря Брокгауза» считают хананейское имя «Молех» родственным еврейскому «мелех», царь. Культ Милкома был распространен и среди других народов Ближнего Востока. В угаритских текстах божество так и названо — Милком; на некоторых финикийских надписях — Милк или Малк («царь»), откуда — Мелькарт (по-финикийски — «царь города»), которого в Израиле, при филофиникийском дворе Ахава и Иезавели, отождествляли с Ваалом. — *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Ibid. С. 599–600.

ср. Втор 12:31). Писатель Третьей книги Царств сурово осуждает царя Соломона за то, что тот «стал служить... Милхому — мерзости (שִׁקֻּץ)[269] аммонитской» (3Цар 11:5; ср. 11:7,33). О иудейских царях Ахазе и Манассии (Менаше) сказано, что тот и другой «провел сына своего через огонь» (4Цар 16:3. 21:6). «Провел через огонь» (בָּאֵשׁ הֶעֱבִיר) — эвфемизм, означающей сжигание в огне человеческой жертвы. Была такая практика и на севере, в Израильском царстве, где тоже «проводили сыновей своих и дочерей своих через огонь» (4Цар 17:17). Осуществивший во второй половине VII века в Иудее религиозную реформу царь Иосии (Йошияху) запретил языческие культы, в том числе культ Молеха: «И осквернил он Тофет, что на долине сыновей Еннома, чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей через огонь Молоху» (4Цар 23:10; ср. 23:13–14). Местом для сваливания нечистот стало то место, где стоял истукан Молеха, городской иерусалимской помойкой, на которой круглые сутки сжигался весь городской мусор. С проповедью Христа, как известно эта долина сынов Енномовых (ге-хинном, «геенна») стала прообразовывать место загробных мучений — именно так употребляется этот гебраизм в новозаветных текстах: Мф 5:22[270],29–30; 10:28; 18:9; 23:15,33. Мк 9:43–48. Лк 12:5. Иак 3:6.

Если появлению в тексте LXX выражения οἱ ἱερεῖς αὐτῶν нельзя найти твердого объяснения[271], то откуда в Лукиановской

---

[269] שִׁקֻּץ можно перевести как «мерзость», «гнусность», «гадость», «дерьмо» — вообще все то, что вызывает отвращение, провоцирует рвотные позывы. Ср. Иез 5:11. Употребление этого слова в отношении аммонитского, моавитского и прочих языческих культов ярко показывает отношение к ним библейских писателей. У слова שִׁקֻּץ имеется синоним — תּוֹעֵבָה. Его Синод. пер. также переводит словом «мерзость»: Быт 43:32. Лев 18:26; 20:13. Притч 3:32. Втор 7:25. Иер 32:35. Иез 16:22. 4Цар 16:3 и др. (в Иер 32:35, Иез 16:22 и 4Цар 16:3 речь, видимо, идет как раз о культе Милкома).

[270] «Всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду, кто же скажет брату своему “рака́”, подлежит синедриону, а кто скажет “безумный”, подлежит геенне огненной». Нечто похожее встречается в Талмуде: «Кто назовет ближнего своего рабом, должен быть отлучен, незаконнорожденным — должен получить сорок ударов, безбожником — обвиняется в отнятии жизни» (Киддушин, 28а).

[271] Допущение Юнгерова, что в Ам 1:15 LXX сделано добавление по аналогии с Иер 49:3 («Малхом пойдет в плен вместе со священниками и князьями своими»), самому казанскому исследователю кажется недостаточно обоснован-

рецензии той же LXX, а также в переводах Акилы и Симмаха появился μελχομ, совершенно ясно. Греки, в отличие от масоретов, приняли מלכם не за «царь их», а за имя собственное — Милком: неогласованное тогда еще слово допускало оба прочтения.

Что же делать нам? Допускать ли возможность прочтения слова מלכם как «Милком», или читать вместе с масоретами — מַלְכָּם (*малкам*), «царь их»? Масоретская традиция, а также Таргум (מלכהון — царь их) — весомые, но недостаточные аргументы за второй вариант. В пользу чтения מַלְכָּם и против чтения מִלְכֹּם более весок не текстологический, а «экзегетический» довод. Все пророчества против народов написаны Амосом по одной и той же схеме, по единому литературному «трафарету». Если бы здесь речь шла не о царе Аммона, а об идоле Милкоме[272], это было бы отступлением от этой избранной пророком схемы, резко диссонировало бы с предшествующими и последующими частями текста. Кроме того, что тоже немаловажно, ни Амос, ни другие пророки не обвиняют неевреев в идолопоклонстве. За идолослужение в Ветхом Завете осуждаются только израильтяне, для которых поклонение чужим богам — тяжкая измена собственному Богу, отступление от Синайского завета с Ним. Если б здесь Амос обвинял аммонитян в служении Милкому, такое обвинение стало бы исключением не только для книги пророка Амоса, но для всей ветхозаветной письменности.

Против Моава

2:1–3 *Так говорит Господь:*
за три преступления Моава
и за четыре не пощажу его,
потому что он пережег кости
царя Едомского в известь.

ным, ведь «во всех древних переводах и еврейских рукописях такого добавления нет». Поэтому Юнгеров справедливо считает, что это добавление «не может быть сочтено авторитетным» (*Юнгеров П.* Ibid. С. 25).

[272] Уносить «в плен» статуи божеств побежденных народов было в обычаях у вавилонян и ассирийцев.

И пошлю огонь на Моава,
и пожрет чертоги Кериофа,
и погибнет Моав среди разгрома
с шумом, при звуке трубы.
Истреблю судью из среды его
и умерщвлю всех князей его вместе с ним,
говорит Господь.

Теперь пророк обращается к близкому, братскому аммонитянам народу — к моавитянам. Тех и других Писание возводит к единому общему предку — Лоту (Быт 19:30–38). Моавитяне, обитавшие на восток от Мертвого моря, были южными соседями аммонитян, границей с которыми во времена Амоса служил поток Арнон[273]. На юге государство Моав граничило с Эдомом. Со времен вторжения израильтян в Палестину моавитяне относились к евреям враждебно. В Пятикнижии говорится о том, что моавитяне оказались столь же недружелюбны по отношению к пришельцам, как перед ними идумеи и аммонитяне (Числ 22–24. Втор 23:4–5). Причем тогда моавитяне проявили враждебность к евреям несмотря на то, что те освободили их северные кочевья от захватчиков-аморреев (Числ 21:12–31). В эпоху правления Израилем судьями моавитяне, пользуясь разрозненностью израильских колен, в коалиции с аммонитянами и амаликитянами вторглись на западный берег Иордана и захватили Иерихон и оставались там, согласно книге Судей, восемнадцать лет, пока их царь Еглон не был умерщвлен судьей Аодом (Эхудом, Суд 3:12–30). Саул вел успешную войну с моавитянами (1Цар 14:47), Давид их покорил и сделал своими данниками (2Цар 8:2,12. 1Пар 18:2,11).

В периоды ослабления Израиля моавитяне высвобождались из-под вассальной зависимости, и даже сами нападали на израильтян.

---

[273] В ранний период истории Моава, когда моавитяне были кочевниками и полукочевниками и государственность у них еще не была окончательно сформирована, их территория (скорее, территория кочевий, нежели территория «государства») могла простираться и дальше на север, до устья Иордана. Не случайно равнины, расположенные на восток от иорданского устья, в Пятикнижии носят название *долин* (точней — *степей, пустынь*) *Моавитских*, עַרְבוֹת מוֹאָב (Числ 33:48; 36:16. Втор 34:1 и др.) и даже *земли Моавитской*, ארץ מוֹאָב (Втор 34:6).

Согласно Четвертой книге Царств, при Иоасе (Йоаше) «полчища моавитян пришли в землю» Израильскую (4Цар 13:20), правда не известно, насколько успешен был этот поход. Вообще, IX–VIII вв. — время усиления Моава, которое началось при царе Месе (Меше, сер. IX в.). О Месе мы знаем не только из Библии, но и из надписи на так называемом «камне Меши», обнаруженном в 1868 г. в Дивоне[274] немецким миссионером Ф. Клейном. Согласно надписи, Меше удалось отобрать у Израиля ряд городов Южного Заиорданья. В ходе этой войны было захвачено немало пленных. Меша в надписи бахвалится: «я заставил пленных израильтян рубить дрова[275] в Керихо[276]». Не в царствование ли воинственного Меши произошло то событие, за которое Моав осуждается пророком?

Другое зарегистрированное в Писании нападение моавитян, теперь уже не на Израильское, а на Иудейское царство произошло на закате Иудеи, при Иоакиме (Йехоякиме, 4Цар 24:2). Смогли ли както моавитяне воспользоваться гибелью Иерусалима и Иудейского царства во времена Нововавилонской империи, как воспользовались идумеи, не известно. В начале персидской эпохи, когда евреи возвратились в Палестину из Вавилонского плена, некоторые из них стали брать себе в жены представительниц окрестных народов, в том числе моавитянок (Езд 9:1–2. Неем 13:23)[277]. Это последнее

---

[274] Соврем. Дибан в Иордании. Судя по надписи, Дивон во времена Меши мог быть столицей Моава: «Я, Меша, сын Кемоша…, царь Моава, дивонитянин…»; также, описывая захват у израильтян Яхцы (Синод. пер. — Явца), Меша говорит, что «присоединил ее к Дивону». Возможно, Дивоном назывался также весь север Моавского царства: «Весь Дивон — область моего владения», — хвастает Меша в надписи. В наст. время камень хранится в Лувре (Париж).

[275] Др. вариант: «раскапывать захоронения». — *Ринекер Ф, Майер Г. (ред.).* Ibid. С. 444.

[276] Кир-Харешет на юге Моава. Ср. Ис 16:7.

[277] Ездра и Неемия борются с этим обычаем. Запрещают, проклинают, увещевают евреев, убеждая их прогнать от себя жен-неевреек, заставляют насильственно расторгать такие браки. Их позиция совершенно ясна, она вполне созвучна учению Второзакония: «Аммонитянин и моавитянин не может войти в общество Господне, и десятое поколение их не может войти в общество Господне» (Втор 23:3). То есть, никогда. Но единственная ли это точка зрения на моавитян и аммонитян? По всей видимости, нет. Иначе не было бы в Библии книги Руфь (эта женщина, нельзя забывать, является прабабкой идеального, самого безукоризненного из еврейских царей, царя «по сердцу» Господню (1Цар 13:14.

упоминание о моавитянах в Ветхом Завете. Часть из них погибла в ассиро-вавилонское лихолетье, а остатки этноса с веками растворились вместе с аммонитянами в общеарабской массе.

...пережег кости царя Едомского в известь... Надругательство над трупом противника, уничтожение в негашеной извести останков эдомского царя красноречиво показывает желание моавитян уничтожить своих противников до конца, аннигилировать даже их мертвые кости, так, чтобы ничто не напоминало об их былом существовании[278]. Когда именно произошло это событие, Священное Писание умалчивает. Блаж. Иероним ссылается на иудейское предание и говорит, что это могло случиться, когда коалиционная армия израильтян, иудеев и идумеев вторглась в Моав (4Цар 3): «Евреи передают, что кости царя идумейского, ходившего вместе с Иорамом, царем израильским и Иосафатом, царем Иудейским против Моава. впоследствии, когда он был уже похоронен, были вырыты моавитянами и сожжены в отмщение за причиненное им огорчение»[279]. Если это так, то произошло это при том самом царе Меше, от которого остался знаменитый камень. Согласно повествованию Четвертой книги Царств, в ходе сражения с многочисленным неприятелем Меса, после того, как не смог пробиться с семьюстами воинов к царю эдомскому, решился на отчаянный поступок. На виду у всех, прямо на городской стене Кир-Харешета (Керихо) он принес в жертву собственного наследника, желая тем, видимо, умилостивить свое божество Камоша, и устрашить врагов. Израильтяне оторопели от такого омерзительного поступка, вознегодовали, прекратили военные действия и отвели войска

Ср. Деян 13:22) — Давида). Средневековая иудейская традиция пыталась решать проблему просто: сказано ведь, что в израильскую общину не может войти моавитянин и аммонитянин, не сказано — *моавитянка* и *аммонитянка*, значит нет запрета евреям на них жениться. Пожалуй, Ездра с Неемией не были бы довольны таким «согласованием» двух библейских традиций.

[278] Вот как объясняет мотивацию моавитян Орацио Симиан-Йофре: «Царь представляет собой весь народ. Обращение в известь костей царя Эдома однозначно уничтожению всего этого народа, уничтожению его имени и памяти о нем» (*Simian-Yofre H.* Ibid. P. 42.).

[279] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 20–21.

(4Цар 3:26–27). Почему именно к эдомскому царю пробивался тогда Меса? как оказалось, что эдомский царь, имени которого мы не знаем, оказался мертв — убит ли он был, или умер своей смертью? — эти вопросы остаются без ответа.

Толкование блаж. Иеронима согласуется как с библейским свидетельством, так и с современным этому отцу Церкви иудейским преданием. Согласно этому толкованию, моавитяне завладели лишь костями вражеского царя, не им самим. С таким пониманием не согласен блаж. Феодорит: «Угрожает же Бог тем же ратным огнем и Моаву, и говорит, что вместе с народом предаст гибели и князей, потому что сверх многих нечестивых дел своих весьма зверски поступили они с царем идумейским. В тот раз, как пришел он на помощь царю израильскому, моавитяне, заманив его, наконец, в засаду и взяв в плен, принесли в жертву идолам своим, и до тех пор разжигали костер, пока все кости не обратились в пепел»[280]. Итак, согласно кирскому святителю, царя эдомского сожгли живьем, принеся во всесожжение. Такого же мнения придерживался Феодор Мопсуэтский[281]. Свт. Кирилл Александрийский и преп. Ефрем Сирин полагают, что речь идет все же о костях, не о живом человеке. Свт. Кирилл Александрийский: «И моавитяне совершили немалое преступление, так что и они превысили меру свойственной Богу всяческих кротости и долготерпения. Виною их служит грех до смерти: сожгли, говорит, они кости царя идумейского, и сожгли так, что они обратились, наконец, в прах и пепел»[282]. Преп. Ефрем Сирин: «Моавитяне принесли в жертву кости царя идумейского, то есть идола, который был сделан идумеями из его праха. Такою же заботливостью о костях человека нечестивого пророк хотел провозвестить смертным воскресение»[283]. Толкование Ефрема весьма причудливо. Вот как Павел Юнгеров комментирует это странное объяснение сирийского отца Церкви: «Трудно верить, чтобы из костей человеческих, обычно считающихся нечистыми, сделан был идол. Притом, как это сделать? Слепить с глиною?.. Затем, также

---

280 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 353.

281 См. у Юнгерова: *Юнгеров П.* Ibid. С. 28.

282 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 420.

283 *Ефрем Сирин, преп* Ibid. С. 125.

трудно верить, чтобы идола принесли в жертву. Памятники древности не упоминают о подобных жертвоприношениях»[284].

Интересную перифразу находим в Таргуме: «сжег кости царя эдомского и вмешал их в известь в своем доме» (בגירא בביתיה דאוקיד גרמי מלכא דאדום וסדינון). Возможно, здесь мы имеем дело с игрой слов[285]: таргумист меняет еврейское существительное שׂיד, *известь*[286] на арамейский глагол סדי, *смешивать, мазать, белить*. Арамейское выражение וסדינון בגירא можно перевести как «подмешал в известку», «замешал в побелку». Пережженые кости царя Эдома моавитяне, согласно интерпретации Таргума смешали с известкой для побелки домов.

Амос не обвиняет моавитян — как не обвиняет и никого из язычников — в идолопоклонстве, даже не упоминает об этом жутком всесожжении, устроенном моавитским царем. Божества, которым служат язычники — кровожадны, человеческие жертвоприношения — лишь следствие идолопоклонства. Но пророк обращает внимание на подлость и бесчеловечность моавитян, овладевших трупом противника и надругавшихся над ним, изничтоживших его. Те, кто мстят своим врагам, когда те уже мертвы, показывают тем свою низость, бесчеловечность и трусость[287]. С покойниками не воюют. Их кости должны почивать в мире, человек не должен нарушать покой шеола. Для людей древности это было очевидным. Разрушать могилы в древних культурах считалось тяжким преступлением.

Грех моавитян совершен не в отношении евреев, а в отношении другого, причем враждебного израильтянам, народа — идумеев. Но это, с точки зрения Амоса, вовсе не умаляет их вины. Взгляд пророка на военные преступления — общечеловеческий, выводя-

---

[284] *Юнгеров П.* Ibid. С. 28.

[285] Так считают некоторые исследователи Таргума. Напр.: *Cathcart K.J., Gordon R.P.* The Targum of the Minor Prophets. Wilmington, 1989. P. 78 (сноска 2). *Carbone S.P. — Rizzi G.* Ibid. P. 71.

[286] Значение слова שׂיד в Писании хорошо засвидетельствовано. См. Втор 27:2,4. Ис 33:12 и др.

[287] Недавняя история с перезахоронениями в Таллинне останков советских воинов, освобождавших Эстонию от нацистов, навевает грустные размышления: за три тысячи лет ничего не изменилось, человечество не стало лучше.

щий за узкие рамки израильского национализма. Павел Юнгеров справедливо отмечал: «В системе всех речей пророка Амоса изложенные речи на иноземные народы имеют тот смысл и значение, что служение пророка Божия являют служением общечеловеческим, а не узко еврейским»[288].

...чертоги Кериофа... קְרִיּוֹת, *Керийот* — столица Моава. Название восходит к древнехананейскому слову *кирья* (*город*, в МТ — קִרְיָה)[289]. Возможно, этимология этого слова восходит к общесемитскому термину *кир* (*стена*), означающему как стену дома, так и городскую стену. LXX сочли слово за имя нарицательное и перевели: πόλεων αὐτῆς, *городов ее*. Таргум тоже переводит нарицательно: כרכא (от כרך, *город*), тогда как в Вульгате находим имя собственное: Carioth.

Кериоф обычно отождествляют с Кир-Моавом и локализуют в Эль-Керейат на западе современной Иордании. Не следует путать Кериоф с Кир-Харешетом. Согласно Камню Меши, Керийот и Керихо (Кир-Харешет) — два разных города.

...истреблю судью из среды его... Царь Моава назван здесь тем же самым словом, которым в Священном Писании называются правители в домонархическом Израиле: שׁוֹפֵט, *судья*. В предмонархический и раннемонархический периоды, как известно, права царя (судьи, вождя) сильно ограничены. Такие «цари» бывают часто выборными военной и клановой знатью, их власть еще не передается по наследству и очень ограничена военно-демократическими институтами. Их правление состоит не в том, чтобы безраздельно господствовать, но в том, чтобы в военное время предводительствовать войсками (которые, в период формирования государства являются простым народным ополчением, а не регулярной профессиональной армией), а в мирное — быть, верховным, самым авторитетным судьей, высшим арбитром в межплеменных спорах. А в Моаве (как и в Аммоне) централизованное государство сформировалось позднее, чем в Израиле,

---

[288] *Юнгеров П.* Ibid. С. 30.

[289] Ис 1:21. 3Цар 1:41 и др. Кстати, точно так же — по-арамейски: см. Езд 4:12.

ниже был сам уровень этой централизации. Моав еще не стал деспотией, власть его царя еще не была самодержавной (каковой была, к примеру, власть давидидов в Иудее). Ему еще приличествовало наименование судьи.

Впрочем, семантика еврейского слова שׁוֹפֵט куда шире, чем русского «судья». Наше слово «судья» в современном обиходе означает чаще всего работника юстиции или спортивного арбитра. «Шофет» же может иметь, помимо главного значения, «судья» — «командир», «правитель» (от глагола שׁפט, *судить, командовать, править*)[290].

Против Иуды

2:4–5 *Так говорит Господь:*
за три преступления Иуды
и за четыре не пощажу его,
потому что отвергли закон Господень
и постановлений Его не сохранили,
и идолы их, вслед которых ходили отцы их,
совратили их с пути.
И пошлю огонь на Иуду,
и пожрет чертоги Иерусалима.

---

[290] О термине שׁוֹפֵט, представленном не только в иврите, но и в некоторых других семитских языках, в частности арамейском, аккадском, угаритском, финикийско-карфагенском — см., напр.: *Fox N.S.* In the Service of the King. Officialdom in Ancient Israel and Judah (Monographs of the Hebrew Union College, 23). Cincinnati, 2000. P. 164. *Richter W.* Zu den «Richtern Israels». «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 77 (1965). P. 40–72. *Soggin J.A.* Osservazioni sulla radice špṭ e sul termine šôpeṭîm in ebraico biblico. «Oriens Antiquus», № 19 (1980). P. 57–59. Обзор ученых споров о значении слова см.. напр.: *Jenni E., Westermann C. (red.).* Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento. Vol. II. Madrid, 1985. Col. 1252–1265. Там же — обширная библиография по данному вопросу. Произведя обзор этих споров с нач. XX в. по 70-е гг., авторы словаря приходят к выводу: «Ограничение слова исключительно юридическим полем невозможно. špṭ, как кажется, представляет собой один из тех корней, для которых отыскивание «базового значения» совершенно ничего не проясняет. Более успешным будет постараться ухватить всю полноту семантических вариантов на основе всех выражений, в которых присутствует слово špṭ» (col. 1254).

Схема пророчества — вступительная числовая формула и заключение в виде провозглашения наказания — остается прежней, выраженной в тех же словах; содержание пророческого обвинения становится совершенно иным. Амос обвиняет народ Иудеи вовсе не в том, в чем обвинил прочие народы — не в военных и не в политических, а в духовных преступлениях. Язычники не знают истинного Бога, Он им не открылся, они не ходят в свете Его Закона — потому и судятся они не по Закону, а по принципам общечеловеческой справедливости. С евреев у пророка спрос другой. Евреям дано откровение, дан Закон, они — собственный народ Бога и находятся с Ним в исключительных, недоступных для прочих народов отношениях — отношениях Завета. За отступление от Завета с Богом, за вероломное нарушение договора с Ним, проявившееся в идолопоклонстве, они и обвиняются пророком. Этот принцип будет вполне воспринят и Новым Заветом: «Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут, а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся» (Рим 2:12).

Иудея — в единой цепи пророчеств против окружающих Израиль народов! Такой риторический взлет должен был заставить непосредственных слушателей Амоса встрепенуться, насторожиться. Это необходимо, ведь речь пророка близится к своей риторической кульминации. Ритмичные декламации против народов были лишь прелюдией к тому, что пророк готовится сказать Израилю. Завершается эта «прелюдия» пророчеством против Иудеи, которое является последней ступенью риторической лестницы, ведущей пророка и его слушателей к цели — к провозглашению пророчества против Израиля. Содержание пророчества против Иуды, резко диссонирующее со всеми до того момента произнесенными словами, но в то же время вставленное в общую для всей серии пророчеств «монотонную» схему — риторический прием, который не мог не привлечь внимание слушателей. А то, что резкие и грозные слова против Иудеи звучат из уст иудейского подданного — Амос, ведь, не следует забывать, был жителем Иудеи, а не Израиля — лишь усиливает ораторский эффект. «Если он так беспощаден к своей стране, каких пророчеств нам ждать о нашей?» — могли, вероятно, думать израильтяне, слушая этого, одетого в пастушеские одежды, человека.

...отвергли закон Господень... Весь религиозный пафос Иудеи состоял в чистоте яхвизма, в верности Синайскому откровению. В израильтянах иудейские цари и пророки видели не только мятежных крамольников, отвергших власть потомков Давида, но и еретиков. Вера северян, даже в те периоды, когда в Израиле запрещались культы Ваала и Астарты, когда (по крайней мере, официально) прекращалась идолатрия, в глазах южан не была чистой — в Северном царстве всегда оставался культ тельцов, неприемлемый для иерусалимского храмового священства. С тельцами северяне не хотели расставаться, ведь тельцы были знаменем их независимости, как политической — от давидидов, так и религиозной — от нелегитимного в их глазах иерусалимского храма[291].

Но увы, иудеям времен Амоса нечем хвалиться перед презираемыми ими израильтянами — они и сами не сохранили чистоты веры, и за это удостаиваются сурового пророческого обличения. Позднее — в конце VIII века, быть может, под впечатлением от гибели Северного царства — иудейский царь Езекия произведет культовую реформу. Это будет попытка очистить иерусалимский яхвизм от всего наносного: «Он отменил высоты (בָּמוֹת *бамот*), разбил статуи (מַצֵּבוֹת *маццевот*), срубил дубраву (אֲשֵׁרָה *ашера*) и истребил медного змея» (4Цар 18:4. Ср. 3Цар 14:23). Если бы до этого с культом все было в порядке, нечего было бы реформировать. Мюнстерский профессор Райнер Альбертц, автор обширного и по-немецки скрупулезного курса по истории религии Израиля так характеризует религию Иудейского царства в соломонову и постсоломонову эпоху: «Установление государственного культа в Иерусалиме привело к тому, что в религию яхвизма влилась мощная струя культовых и мифологических традиций Ханаана»[292].

...идолы их... Русский Синодальный перевод (как и церковнославянский: *суетная их*, следующий LXX: τὰ μάταια αὐτῶν; как и перевод архим. Макария (Глухарева): *лжебоги*) — интерпрета-

---

[291] См. экскурс «Грех Иеровоамов» в предыдущей главе.

[292] *Albertz R.* Storia della religione nell'Israele antico. Vol. I. Brescia, 2005. P. 218. [Ориг.: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Göttingen, 1996].

тивен[293]. В оригинале — כזביהם, *их обманы*, *их ложь*: слово כזבים (множественное число от כָּזָב) плюс местоименный суффикс множественного числа 3-го лица мужского рода. Но слово כָּזָב[294] не относится к терминам, обозначающим в Библии идолопоклонство. Синонимами последнего являются другие слова: הֶבֶל (Втор 32:21. 3Цар 16:13,26[295]. Иер 2:5; 14:22 и др.); שֶׁקֶר (Иер 10:14,15); תּוֹעֵבָה (Втор 13:14; 17:4. Иер 32:35). Впрочем, ход переводчиков ясен: *отвержение закона Господня* с необходимостью ведет к *совращению с пути* — к идолопоклонству.

Блаж. Иероним, интерпретируя это пророчество против Иуды, прилагает его к христианской Церкви: согласно вифлеемскому отшельнику, сказанное «об Иуде, относится к церкви, в которой существует истинное исповедание, и мир Господень, и видение истины. Таким образом, и она обличается за то, что презрела закон Божий и перестала исполнять заповеди Его, и всякий, преклоняющийся пред своими пороками и грехами, стал иметь богом то, чем он побежден, согласно со словами апостола Петра: «Кто кем побежден, тот тому и раб» (2Петр 2:19). Скупой служит золоту, обжора — чреву, сластолюбец — похоти и Веелфегору, распутная женщина, которая, живя среди наслаждений, мертва — поклоняется сладострастию»[296]. Такая актуализация характерна не только для Иеронима. Святоотеческой экзегезе в целом свойственно прилагать сказанное пророками об Иудее и Израиле (не в последнюю очередь с пастырской целью обличения и исправления) к Церкви как «новому Израилю».

---

293 Западноевропейские переводы, следующие Вульгате (idola sua), тоже интерпретативны. Верны оригиналу французские TOB и BJ, итальянская TABOR, английские KJV, ESV, RSV и NAB, немецкие Лютера и Schlachter Version, ряд португальских, испанских и др.

294 Ср. Ис 28:15,17. Иез 13:6,7,8,19; 22:28. Ос 12:2 [Синод. пер.: 12:1]. Мих 2:11. Соф 3:13. Пс 4:3; 5:7; 40[39]:5; 58[57]:4; 62 [61]:5,10; 116:11 [115:2]. Притч 19:22; 30:8. Дан 11:27.

295 Синодальный переводчик 3Цар переводит слово הבל как «идол», в отличие от обычного и более привычного перевода — «суета».

296 *Иероним, блаж.* Ibid. С. 23.

Против Израиля

2:6–16 *Так говорит Господь:*
за три преступления Израиля
и за четыре не пощажу его,
потому что продают правого за серебро
и бедного — за пару сандалий.
Жаждут, чтобы прах земной был на голове бедных,
и путь кротких извращают;
даже отец и сын ходят к одной женщине,
чтобы бесславить святое имя Мое.
На одеждах, взятых в залог,
возлежат при всяком жертвеннике,
и вино [, взыскиваемое] с обвиненных,
пьют в доме богов своих.
А Я истребил перед лицом их Аморрея,
которого высота была как высота кедра
и который был крепок как дуб;
Я истребил плод его вверху и корни его внизу.
Вас же Я вывел из земли Египетской
и водил вас в пустыне сорок лет,
чтобы вам наследовать землю Аморрейскую.
Из сыновей ваших Я избирал в пророки
и из юношей ваших — в назореи;
не так ли это, сыны Израиля? говорит Господь.
А вы назореев поили вином
и пророкам приказывали, говоря: «не пророчествуйте».
Вот, Я придавлю вас,
как давит колесница, нагруженная снопами, —
и у проворного не станет силы бежать,
и крепкий не удержит крепости своей,
и храбрый не спасет своей жизни,
ни стреляющий из лука не устоит,
ни скороход не убежит,
ни сидящий на коне не спасет своей жизни.
И самый отважный из храбрых
убежит нагой в тот день,
говорит Господь.

Преступления Израиля носят экономический, социальный и нравственный характер. Они кажутся не столь тяжкими, как преступления его соседей — языческих царств. Но суд над Израилем оказывается более строгим. Объясняется это особой близостью Израиля к Богу, особыми, «интимными» отношениями между Израилем и его Господом — отношениями избранности и завета. Об этом напоминается дальше, в 3-й главе: «Только вас призвал я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» (Ам 3:2). Суровость 2-й главы находит свое объяснение в 3-й, показывающей разницу между Израилем и прочими народами. Разница — в приближенности к Богу, в особом доверии, оказанном Богом Израилю, в исключительной миссии Израиля, в его предназначенности быть, по выражению книги пророка Исайи, «светом народов» (Ис 49:6). Переставая быть светом, погружаясь, подобно прочим народам, во тьму идолопоклонства и безнравственности, Израиль не исполняет своего исторического предназначенья — вести человечество ко спасению, к тому, «чтобы спасение... простерлось до концов земли» (Ис 49:6). Бог промышляет обо всех народах («Не Я ли вывел... филистимлян из Кафтора, и арамлян — из Кира» — Ам 9:7), все народы должны в конце-концов войти с Ним в тот завет, в котором уже находится Израиль. Но сами, без Израиля, они в него не войдут, именно Израиль должен их ввести в него. Для того-то и избран Израиль — для спасения всего человечества. Еще Авраам, согласно книге Бытия, избран был для благословения в нем «всех племен земных» (Быт 12:3). Избранничество налагает ответственность. Историческая «привилегированность» Израиля ложилась на него тяжким грузом обязанностей перед Богом и человечеством. Для письменных пророков — Амоса, Исайи, Иеремии, Захарии и других — это совершенно ясная перспектива. Потому, если Израиль вместо того, чтобы вести народы к единобожию и святости — к завету с единым истинным Богом, вместо того, чтобы показывать пример духовной и нравственной чистоты, «светя» тем самым всему миру, сам вдруг оказывается «как прочие народы» (1Цар 8:20), то гибнет не только он — погибает все человечество.

Израиль не оценил полученных от Бога благодеяний. Господь устами пророка упрекает свой народ в неблагодарности: *вас же Я*

вывел из земли Египетской и водил вас в пустыне сорок лет, чтобы вам наследовать землю Аморрейскую. Здесь намечается одна из ключевых тем пророческих книг: Израиль — неблагодарный раб и неблагодарный сын. Эта метафора будет широко развиваться в пророческой литературе, затем — в Евангелии от Луки и других текстах Нового Завета.

...продают правого за серебро и бедного — за пару сандалий. Жаждут, чтобы прах земной был на голове бедных, и путь кротких извращают... Несправедливость носит не только социальный, но и нравственный характер: страдают от сильных мира сего не только *бедные* и *кроткие*, но и *правые*. В русском Синодальном переводе дважды стоит слово «бедный», но в оригинале это разные слова: в первом случае — אֶבְיוֹן, *эвион* ; во втором — דַּל, *даль*. אביון в Писании может означать не только бедняка как социально незащищенного человека (ср. у того же Амоса — 5:12), но и «бедного» в религиозном смысле этого слова: Пс 40[39]:18. 70[69]:6[297]). То же самое касается слова עָנָו, *анав* употребленного здесь Амосом во множественном числе — עֲנָוִים, *анавим* и переведенного Синодальным переводом как «кроткие» (ср.Ис 11:4. Пс 22[21]:27[298]). Термины אביון и עָנָו семантически очень близки, их можно считать синонимами. Их новозаветными эквивалентами станут слова «кроткий» (πραΰς) и «нищий» (πτωχός) — слова, обретшие в учении Христа сильное духовное и эсхатологическое содержание. Термин πτωχός мы встречаем и в греческом переводе Амосовых слов, только в LXX это перевод не слова אֶבְיוֹן и не слова עָנָו, а слова דַּל, термина, который означает обычно неимущего, беззащитного, слабого человека (напр., Исх 23:3[299]. 2Цар 3:1).

---

[297] В Синод. пер. Псалтири в том и в др. случае: *нищ*.

[298] Слово עָנָו, עֲנָוִים часто встречается в Псалтири и означает в ней обычно человека, находящегося в нужде, нуждающегося в помощи. Употребление этого термина в мессианском 22-м (21-м) Псалме (в Синод. пер: «да едят бедные и насыщаются») особенно важно в свете формирования эсхатологической и новозаветной терминологии.

[299] Синод. пер.: «И бедному (דַּל) не потворствуй в тяжбе его». Раши так комментирует эту заповедь: «Не оказывай ему почтения тем, что признаешь его невиновным в тяжбе, говоря: он беден, оправдаю его, чтобы почтить его».

Однако, определяющим из четырех терминов этого стиха является слово צַדִּיק, *цадик* — праведный, благочестивый, *правый.* Поставив именно это слово в начале, Амос квалифицирует остальные три слова: говорится не просто о бедняках, а о невинных бедняках. Нечестивый суд признает слабых и кротких бедняков виновными, но для пророка они — праведники, и поэтому правда Божья и Его суд — на стороне этих несчастных, а не на стороне продажных судей и защищаемых ими богачей. Бедняки, попавшие в долговую зависимость, нуждаются в прощении и снисхождении. Их долг невелик, порой это лишь *пара сандалий* (נַעֲלָיִם). Что это для богача? Если бы тот имел братское сострадание к обедневшим должникам, то простил бы долг, не взыскивал бы так жестоко, не обращал бы ближнего в рабство. Пара сандалий — слишком невеликий долг, чтобы заставлять человека от безысходности отдавать себя в кабалу. Библейское законодательство защищает обездоленных — Исх 21:7 и дал. Лев 25:39. Втор 15:12 и другие тексты свидетельствуют об этом.

Амброджио Спреафико в статье «Амос: бедняк как праведник в контексте бесправия»[300]настаивает, что «праведник» в книге пророка Амоса — это бедняк как таковой, а не только невинно осужденный злым беззаконником: «В Ам 2:6 праведник квалифицируется социально — это бедняк, чьи права попраны»[301]. Итальянский библеист аргументирует это тем, что в параллельном к Ам 2:6b тексте, в Ам 8:6а («...чтобы покупать неимущих за серебро и бедных за пару обуви») вместо ожидаемого *цаддиким* стоит *даллим* (в параллели с *эвион).* Это, полагает автор статьи, свидетельствует в пользу того, что *цадик* и *даль* для Амоса — синонимы. Спреафико обращает также внимание на Ам 5:12b («...вы враги правого, берете взятки

Суд должен быть беспристрастным не только по отношению к сильному, но и по отношению к слабому. Бедные и слабые тоже могут быть неправы, их бедность и слабость не являются оправданием. BHS, однако, допускает, что в тексте Исх 23:3 присутствует огрех, ляпсус, предполагая, что пропущена буква ג (ср. Лев 19:15, где говорится о том же и где דָל, «бедняку» (Синод. пер. — «нищему») противопоставлен גָדֹל, «великий».

[300] *Spreafico A.* Amos: il povero come giusto in un contesto di ingiustizia. «Ricerche storico-bibliche», № 1–2 (2002). P. 47–54.

[301] *Spreafico A.* Ibid. P. 50.

и извращаете в суде дела бедных»), где *цадик* — в параллели с *эвионим*. Таким образом, считает автор этой статьи, любой *даль* и любой *эвион* для Амоса — *цадик*. Такого же мнения придерживается испанский библеист Хосе-Луис Сикре, считающий, что слово *цадик* у Амоса не следует ограничивать лишь юридическим, процессуальным смыслом, но что его следует интерпретировать шире — в общем социо-экономическом смысле — как и слова *эвион, даль, анав*. Амос, согласно Сикре, «обвиняет кредиторов, которые, чтобы вернуть себе деньги, которые они дали взаймы, продают в рабство человека, единственная вина которого состоит в том, что он не способен вернуть долг»[302]. Пророк, согласно этому автору, «не находит никакой правомочности для порабощения человека — ни военнопленного (см. Ам 1:6,9), ни должника»[303]. Обвинение Амоса, таким образом, является критикой всей социально-экономической системы, всего общественного устройства Израиля, а не только судопроизводства. Бедняк в обществе, управляемом плутократией — праведник. Тему эту будут развивать и иудейские пророки, уже в применении к иудейскому обществу: Ис 58:1–12. Соф 1:8-13.3:1–5 и др.

В контексте судопроизводства слово צַדִּיק означает невиновного. Невиновный должен быть оправдан, вне зависимости от того, беден он или богат: «Если будет тяжба между людьми, то пусть приведут их в суд и рассудят их, правого (צַדִּיק) пусть оправдают, а виновного осудят» (Втор 25:1). Но богачи не внемлют принципам Божьей справедливости, тому высшему суду, что, по слову поэта, «не подкупен звону злата». У них, у богачей, обычно имеются свои, подкупленные ими суды, свое, карманное правосудие. Несчастные бедняки обычно, по образному выражению Псалтири, «падают в сильные когти» их (Пс 10:10[9:31])[304]. Амос

---

[302] *Sicre J.L.* Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel. Madid, 1984. P. 105.

[303] *Sicre J.L.* Ibid. P. 106. Помимо Сикре и Спреафико, идентифицируют «праведника» как «бедняка» Бовати и Мейнет (*Bovati P., Meynet R.* Il libro del profeta Amos. Roma, 1995. P. 83), Ланг (*Lang B.* Sklaven und Unfreie in Buch Amos. «Vetus Testamentum», № 31 (1981). P. 482–488) и др.

[304] Так было в далекие библейские времена. Не лучше дело с правосудием обстоит и сегодня, и даже там, где люди провозгласили «власть закона» и «правовое государство», это всем хорошо известно. За примерами далеко

еще не раз вернется в своей книге теме обличения неправедных судей и спонсирующих их богачей: 5:7,12;6:12 и др.

Пример жестокости заимодавца по отношению к должнику, который ярко иллюстрирует речь Амоса, встречается в одном из библейских рассказов о пророке Елисее. «Одна из жен сынов пророческих с воплем говорила Елисею: раб твой, муж мой, умер; а ты знаешь, что раб твой боялся Господа; теперь пришел заимодавец взять обоих детей моих в рабы себе» (4Цар 4:1 и дал.). Если бы не сострадание пророка, сотворившего ради бедной вдовы чудо умножения елея, ее дети не смогли бы избавиться от долгового рабства.

В иудейском синагогальном богослужении отрывок Ам 2:6–3:8 читается в качестве гафтары[305] после чтения недельной главы «Вайешев» (Быт 37:1–40:23). В комментарии Йосефа Герца[306] к этой гафтаре, в пояснении к тексту Ам 2:6 читаем: «Богатые продают в рабство бедных, которые не обманывали и не крали, а единственное их преступление состоит в том, что они вынуждены были брать в долг. Иногда размер одолженного из-за крайней нужды составлял стоимость пары башмаков. Эта продажа невинных людей — связующее звено между недельной главой и отрывком из книги Амоса»[307]. Действительно, главная тема главы «Вайешев», включающей в себя 37–40 главы Бытия — продажа в рабство невинного Иосифа.

Праведник в мире всегда тесним, гоним, угнетаем, его удел — страдания, вызванные притеснениями со стороны неправедных. Как поступили с праведным Иосифом его родные братья, продав беззащитного и ни в чем не виновного брата «за двадцать сребрени-

---

ходить не надо — стоит развернуть любую газету, настроить свой радиоприемник на любую радиостанцию, зайти на любой новостной Интернет-сайт, чтобы прочесть свидетельства обиженных неправедными судами, услышать горькие стоны несправедливо осужденных и злорадную похвальбу тех, кто их осуждает.

[305] Гафтарот — избранные места из Пророков — читаются в синагоге сразу после чтения недельной главы Торы. Недельная глава и гафтара связаны между собой тематически.

[306] Й. Герц (1872–1946) был главным раввином Британской империи. Комментарий к Торе, составленный им в 1929–36 гг., представляет собой компиляцию из древних и средневековых раввинистических комментариев.

[307] Пятикнижие и Гафтарот. Т. I. Москва-Иерусалим, 1994. С. 190.

ков» (Быт 37:28), как поступали с праведниками во времена Амоса, продавая их за *серебро* и за *пару сандалий* — так поступили в конце концов и с праведным Мессией: «Преданного… взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили» (Деян 2:23). Преп. Ефрем Сирин усматривает совершенно ясную типологию: «Праведники, проданные… за серебро, изображают тайну Господа нашего, Которого первосвященники иудейские купили за тридцать сребреников и предали на распятие»[308].

Богачи *жаждут, чтобы прах земной был на голове бедных* (דַּלִּים). Герц комментирует это место так: «Жадность богатых настолько велика, что они стремятся присвоить даже то незначительное имущество, которое до сих пор остается в распоряжении должника. Даже ту пыль, которой бедный посыпал свою голову в знак траура, хотят они забрать. Так с горькой иронией описывает пророк отношения между людьми»[309].

«Продавать правого за деньги», по мысли Симиана-Йофре, означает «готовить невиновному подвох в трибунале... посредством ложного свидетельства или же через подкуп судей с целью выиграть процесс. Обвинение Амоса, таким образом, косвенно падает на судебную несправедливость и на судей, неспособных защитить невиновного перед ложным обвинителем»[310].

Корыстолюбие — вот что движет, согласно блаж. Феодориту, и богатой знатью, и пособничающими им судьями: «И они, говорит, имея ввиду подарки, продавали праведного и, служа гнусному корыстолюбию, не отказывались брать даже обувь, эту последнюю потребность для человека, оставляя без защиты обиженных, притесняя бедных и не принимая оправданий от незнатных»[311]. Властолюбием и корыстолюбием объясняет и свт. Кирилл Александрийский неправедные решения судей в отношении бедняков: «По властолюбию и корыстолюбию они были нечестивы и немилосерды и обыкновенно несправедливы в отношении к тем, о которых, напротив, достойно было иметь попечение, которых сле-

---

[308] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 125.

[309] Пятикнижие и Гафтарот. Ibid. С. 190.

[310] *Simian Yofre H.* Ibid. P. 51.

[311] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 354.

довало почитать и у которых подобало приобретать расположение оказываемою по любви помощью, терзая несносными и горькими скорбями обремененных бедностью». Незаслуженные скорби, причиняемые беззащитным людям, Бог, по мысли александрийского святителя, «относит к собственному лицу». Это значит, что преступления против правосудия носят не только социально-нравственный, но и религиозный характер. Обижая слабого, сильный тем самым «безмерно оскорбляет самого Бога»[312].

שֹׁאֲפִים (*жаждут* Синодального перевода) — причастие множественного числа от корня שׁאף. Этот глагол может иметь разные значения, например «нюхать» (Иер 2:24)[313], «пыхтеть», «тяжело дышать» (Ис 42:14)[314], «страстно желать», «томиться» (Иов 36:20), «спешить» (Еккл 1:5), «приготовлять ловушку» (Иез 36:3)[315]. В контексте проповеди Амоса против Израиля это слово представляет большую трудность для перевода. Таргум переводит так: «Они трут (רשׁיטין, от корня שׁוט, означающего на арамейском «тереть», «вытирать», «натирать») как пыль в пыли земли голову слабого». По-русски мы бы сказали: стирают в порошок, или — втаптывают в грязь.

BHS допускает, что א в слове שֹׁאֲפִים — лишняя. Если это так, то слово должно восходить к корню שׁוף — нападать, поражать. Производные от этого корня встречаются в Библии лишь трижды — Быт 3:15, Пс 139[138]:11 и Иов 9:17. Это, кажется, может соответствовать и греческому переводу — LXX переводят это слово: τὰ πατοῦντα, «топчущие». Это причастие множественного числа среднего рода от глагола πατέω, переводчик LXX согласовал его с «сандалиями», которые в греческом языке — того же среднего рода. По мысли греческого переводчика, таким образом, не богатые «трут» или «топчут» бедного в пыли, а сандалии самого бедняка «топчут пыль»: богатые продают бедного за сандалии, которые топчут земную пыль. Церковнославянский перевод следует LXX: *на сапозех, ходящих на прасе земли.*

---

312 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 424–425.

313 В Синод. пер.: глотать (воздух).

314 В Синод. пер.: кричать.

315 В Синод. пер.: поглощать.

Юнгеров считает согласование LXX неосновательным и настаивает, что שֹּׁאֲפִים следует согласовывать не с נַעֲלִים, а с общим, как он полагает, для всех глаголов 6–8 стихов субъектом — יִשְׂרָאֵל, *Израиль*. «Таким образом получится смысл: *топчущие прах земной на голове бедных*, то есть унижающие их, попирающие в землю и прах их права, честь, достоинства и самую личность, грубо издевающиеся над бедными»[316].

Альберто Соджин, следующий мнению Маага[317], предлагает довольно причудливый перевод этого трудного места: «(Богатые) ищут пыль на головах кротких»[318]. То есть, ищут малейшего предлога, чтоб осудить их. Перевод остроумен и пластичен, но слишком интерпретативен. Перевод Юнгерова, соответствующий Таргуму, представляется более правильным.

Интересен перевод Вульгаты: «(Богатые) раздавливают на прахе земном головы бедных (conterunt super pulverem terrae capita pauperum)». Сам блаж. Иероним так комментирует свой перевод: «За самую ничтожную вещь, за обувь, которою топчут пыль и навоз, продавали драгоценную душу человеческую. Они, по LXX, бьют[319] бедного по голове, а по еврейскому тексту разбивают головы бедных о прах земной, и столь надменны и высокомерны, что не хотят ходить вместе с людьми»[320].

Симиан-Йофре считает, что пророческое выражение, что бы оно ни означало, следует понимать в переносном смысле: «Определенная группа с неистовостью хочет «втоптать в землю» законы, да и само достоинство («главу») нищих, или посыпать их головы пылью в знак презрения к ним и власти над ними. Говорится не о физическом действии, но о взятии верха над ними»[321]. Такое мнение вполне согласуется с толкованием Юнгерова: «Вельможи и богачи всеми мерами притесняли бедняков и людей беззащитных, их

---

[316] *Юнгеров П.* Ibid. С. 33. Современные библейские переводы соответствуют мнению Юнгерова.

[317] *Maag V.* Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos. Leiden, 1951.

[318] *Soggin A.J.* Il profeta Amos. Brescia, 1982. P. 73.

[319] ἐκονδύλιζον. Считается, что это глосса, добавленная для ясности. См., напр.: *Carbone S.P. — Rizzi G.* Ibid. P. 73.

[320] *Иероним, блаж.* Ibid. С. 24–25.

[321] *Simian Yofre H.* Ibid. P. 52.

жизненный путь делали полным скорбей и бед. В погоне за жизненными удобствами они перехватывали все у бедняков и брали себе. Права, честь, имущество бедняков судьи и правители как бы в землю втаптывали и попирали, ни во что ставили, злоупотребляли властью в угоду одним и погибель и разорение другим»[322].

Как понимать выражение *путь кротких извращают*, עֲנָוִים יַטּוּ דֶּרֶךְ? Глагол נטה в hifil может означать не только «протягивать», «простирать», как, например, во 2Цар 16:22 или Ис 31:3, но и «сворачивать», «уклоняться» (Числ 22:23. Ис 30:11), «сбивать с пути», «извращать» (Втор 16:19. Притч 17:23). Последние два примера очень важны: во Втор 16:19а, в контексте общих повелений судьям, говорится: «Не извращай закона, не смотри на лица и не бери даров»; в Притч 17:23 — о том же самом: «Нечестивый берет подарок из пазухи, чтобы извратить пути правосудия» (ср. также 1Цар 8:3. Ис 29:21). По всей видимости, именно в этом — юридическом — значении употребляет глагол и Амос. Такое значение подтверждается, между прочим, Таргумом, где слово דֶּרֶךְ переведено словом דִּין — суд.

Путь кротких (דֶּרֶךְ עֲנָוִים, *дерех анавим*) для Амоса, видимо — то же, что для автора первого псалма «путь праведных» (דֶּרֶךְ צַדִּיקִים, *дерех цаддиким*). Слово דֶּרֶךְ в библейском иврите имеет не только прямое значение — «путь», «дорога», но и переносное: «поведение», «жизнь», «направление». Действия судей и богачей в отношении бедняков («кротких», «смиренных», которые для Амоса — «правые») ведут к извращению пути последних, а в юридической области — к извращению суда над ними.

По мысли Кирилла Александрийского, это «извращение пути кротких» выражается двояко: с одной стороны, богатые сами презирают этот путь, мыслят о нем превратно, видят его в извращенном свете; с другой — вынуждают идущих этим путем сворачивать с него, совращают, сбивают их с этого пути. Александрийский святитель пишет: «Можешь понимать это двояко. Или здесь он говорит о том, что они были чрезвычайно надменны и дошли до такой степени богоненавистной гордости, что презирают и братьев, если они не окружены богатством и не обладают блестящей

[322] *Юнгеров П.* Ibid. С. 34.

обстановкой, и гнушаются как бы ходить по одному пути с теми, которые не очень упражняли страсть любостяжания и которые смиренны и удаляют от себя суетное волнение жизни. Или же говорит о том, что, будучи наставниками и вождями народа, они увлекали с прямого пути более слабых людей или смиренных, то есть тех, которые сами по себе не могли иметь точного познания о полезном, напротив, усердно следовали словам своих наставников»[323].

Именно это, второе значение видит в выражении и преп. Ефрем: богатые, считает сирийский комментатор, «или принуждали их (бедных. — Арс.) переменять свои мысли, или препятствовали приводить в исполнение свои мысли и желания»[324]. Как верно замечает Йосеф Герц, «далеко не все могут противостоять обществу и власти и оставаться людьми праведными. Люди слабые часто начинают вести себя так же, как власть имущие»[325].

Современная библеистика предлагает три линии интерпретации этой фразы — «юридическую», «моральную» и «экзистенциальную». «Юридическая» опирается на тот факт, что глагол נטה часто употребляется именно в юридическом контексте: Втор 6:19; 24:17; 27:19. 1Цар 8:3. Ис 10:2. Ам 5:12. Притч 17:23;18:5. *Дерех* в таком случае имеет значение «суд», «процесс» (в древности, как мы уже отметили, такого понимания придерживался Таргум). Перевод мог бы быть таким: «Творят обман на судебном процессе бедняка». Эта теория, как справедливо замечает Сикре[326], имеет две трудности: 1) *дерех* в других местах Писании никогда не носит значения «процесса», «тяжбы»; 2) глагол נטה сам по себе, без сопровождающих его юридических терминов — таких, как *мишпат* («заповедь»), *дин* («суд»), *башшаар* («во вратах») — не несет юридического значения, а именно так, обособленно, глагол здесь и употреблен. Достаточно сравнить Ам 2:7 с Ам 5:12, чтобы увидеть разницу — в 5:12 говорится именно о коррупции судопроизводства, и там глагол употреблен вместе с выражением «во

---

323 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 425.

324 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 126.

325 Пятикнижие и Гафтарот. Ibid. С. 190.

326 *Sicre J.L.* Ibid. P. 109.

вратах»[327]: בַּשַּׁעַר. «Моральная» рассматривает *дерех* как некую «жизненную норму», «форму поведения». Грех богатых в таком случае состоит в том, что они «извращают поведение кротких». Каким образом? — Поставляя пред ними такие социальные и экономические трудности, попытки преодоления которых ведут к преступлениям[328]. «Экзистенциальная» интерпретирует *дерех* как «жизнь», «направление» и дает глаголу נטה значение «наклонять». В таком значении глагол, действительно, употребляется довольно часто: Быт 24:14. Ис 55:3. Иер 7:24. Пс 46[45]:11; 144[143]:5. Иов 23:11 и др. Выражение «наклонять путь» означает при таком понимании «направлять под откос», «сбрасывать в пропасть», «сталкивать с дороги»[329]. Такое, «экзистенциальное» объяснение более других двух соответствует пониманию древних церковных экзегетов. Однако, не следует эти интерпретации противополагать друг дружке. Меж ними нет радикальных противоречий, они, скорей, дополняют одна другую.

...отец и сын ходят к одной женщине... Буквально: «и человек, и отец его ходят к женщине». Слово נַעֲרָה, может означать как девицу (напр., Быт 24:16. 3Цар 1:2. Есф 2:2), так и молодую жену или наложницу (напр., Суд 19:3), или даже молодую вдову (напр.,

---

[327] В Синод. пер.: *в суде*. Судебное разбирательство присходило обычно на площади перед главными воротами города (Быт 23:10,18. Втор 21:19; 22:15. Иов 29:7. Притч 24:7; 31:23. Ам 5:10,15. Зах 8:16). Судьями были обычно городские старейшины, главы семейных кланов (конкретный пример такого трибунала — в Руф 4:1–12). Но могли быть и профессиональные судьи (см. Втор 16:18). О судебной системе и судопроизводстве в древнем Израиле см., напр.: *de Vaux R.* Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo, 2003. P. 176–198. *Huffman H.B.* The Covenant Lawsuit in the Prophets. «Journal of Biblical Literature», № 78 (1959). P. 285–295.

[328] Вот как поясняет сторонник «моральной» интерпретации Андрэ Неер: «Амос порицает израильтян в том, что те препятствуют кротким исполнять свои благочестивые обеты, поят назореев вином и приказывают пророкам не пророчествовать. Текст говорит буквально об этом несколько дальше — 11-й и 12-й стихи являются развернутым комментарием (к 7-му. — Арс.) в том же стиле». *Neher A.* Amos. Contribution à l'étude du prophètisme. Paris, 1950. P. 55.

[329] Подробный обзор всех трех интерпретаций, со ссылками на сторонников каждой, приводит Сикре: *Sicre J.L.* Ibid. P. 108–110.

Руф 2:6). Может означать и служанку (напр., Притч 9:3). Греческое слово παιδίσκη (LXX) имеет те же значения: девушка, молодая женщина, служанка. Юнгеров считает, что по контексту речь здесь идет о блуднице[330].

Современные переводы чаще всего переводят это слово как «девушка» или как «женщина» (BJ, CEI, ESV, RLB, NAU, NIV, NJB, NRS, белорусский перевод Семухи и др.), только некоторые (напр., NAB и украинский перевод Огиенко) — как «блудница» или как «проститутка». Интересный перевод предлагает французская TOB: fille, «дочь». В подстрочных комментариях TOB объясняет выбор этого слова так: «Глава семейства ввергается в нищету,.. его дочь обращается в рабство (ср. Исх 21:7–11)». TOB, таким образом, считает 2:7b прямым продолжением 2:7a.

Согласно древнецерковным экзегетам, здесь подвергается осуждению практика инцеста, грех кровосмешения, строго запрещаемого Законом (Лев 18:8,15; 20:11–12. Втор 22:30; 27:20). Преступление, согласно отцам Церкви, состоит здесь не столько в том, что они идут к проститутке, сколько в том, что *к одной и той же* (чего, между прочим, в оригинальном тексте нет, но есть в переводе LXX), и в том, что идут *вместе*. Блаж. Феодорит Кирский: «Живя непотребно, подобно бессловесным, входили в непозволенные связи с женами друг друга, так что сын не удерживался от общения с отцовской наложницей, и отец не хранил неприкосновенным сыновнего ложа, отчего в слитность пришли права природы, и не явственны уже стали имена родства»[331]. Свт. Кирилл Александрийский: «Самым гнусным грехом надо признать то, когда сын входит на ложе отца и отец чувствует беззаконное стремление к ложу своего сына и решается на самом деле совершить эту гнусность, что и без закона, данного Моисеем, сама природа признает постыдным и осуждает как достойное негодования»[332]. Действительно, кровосмешение (инцест) во всех культурах подвергается табуированию и строгому запрету,

---

[330] *Юнгеров П.* Ibid. С. 34.

[331] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 354.

[332] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 426–427. Далее Кирилл приводит в подтверждение историю с Рувимом (Быт 35:22; 49:4) и случай, произошедший в Коринфской церкви (1Кор 5:1 и дал.) На последний обращает внимание и блаж. Иероним: *Иероним, блаж.* Ibid. С. 25.

потому что оно извращает человеческую природу, разрушает как отдельную личность, так и все общество, лишает социум будущего. Запрет инцеста — естественная, интуитивная самозащита общества от саморазрушения и гибели: тесная эндогамия дает нежизнеспособное потомство[333]. Но в данном случае это еще и крайнее непочтение сына к отцу, хамство: «Проклят, кто ляжет с женою отца своего, ибо он открыл край отца своего» (Втор 27:20. Ср. Быт 9:22).

Блаж. Иероним дает экклезиологическое толкование, применяя амосову реплику для осуждения иудеев и иудействующих христиан: «Мы — сыновья, а народ иудейский — отец. Мы грешим и совершаем преступление, когда вместе с отцом нашим, для соблюдения субботы, принимаем оскорбительное обрезание и обряды отмененного закона… Кто вступает в церковь, чтобы соблюдать закон вместе с Евангелием, тот вместе с отцом входит к женщине, и совершает блудодеяние и бесславит имя Господне. Поэтому утверждающие, что нет никакого вреда для иудеев после пришествия Господня веровать в Господа, соблюдая вместе с тем заповеди закона, оскверняют отца и сына чрез одно и то же любодеяние»[334]. Направление иеронимовой аллегорезы здесь — резко полемическое. Иероним вообще часто пользуется аллегорическим методом истолкования именно в полемических целях.

Современные экзегеты[335] обращают внимание на резкую перемену темы: после осуждения общественных бед в 2:6–7a (социальная этика), в 2:7b звучит обвинение в частных пороках (приватная этика). Отсюда — попытки решить эту проблему истолкованием 2:7b в том же ключе, что и 2:6–7a. Так поступает, как видим, ТОВ, переведя слово נַעֲרָה не буквально — «девица», а переносно — «дочь» (дочь того, которого эти «отец» и «сын» обидели).

---

333 Об инцесте см., напр.: *Пара Э.* Инцест//Психология любви и сексуальности. — Москва, 2006. С. 140–159. *Lévy-Strauss C.* Les structures élémentaires de la parenté. Paris-La Haye, 1967. Вообще, литература на эту тему чрезвычайно обширна, современный научный интерес к ней, взвинченный в начале XX в. Зигмундом Фрейдом («Тотем и табу») и Джеймсом Фрейзером («Тотемизм и экзогамия»), не спадает до сих пор.

334 *Иероним, блаж.* Ibid. С. 27.

335 Например, Симиан-Йофре и Сикре: *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 53. *Sicre J.L.* Ibid. P. 110–111.

Иногда библеисты идут в построении гипотез еще дальше. В начале XX века шотландец Харпер[336] увидел в слове נַעֲרָה ошибку переписчика и предложил поменять נַעֲרָה на נֹעֲדָה, а слову אָב, *отец* придать значение «судья», опираясь в такой интерпретации на 4Цар 6:21.13:14[337]. Однако, хотя ר действительно легко меняется на ד, и текстология свидетельствует, что такие случаи не редки, но гипотеза Харпера неприемлема по двум простым причинам: слово נעדה не встречается в Библии; Четвертая книга Царств называет пророка Елисея «отцом» не в юридическом, а в духовном смысле. BHS в своем подстрочном аппарате предполагает, что вообще вся фраза 2:7b, ואיש ואביו ילכו אל־הנערה למען חלל את־שם קדשי может быть добавлена позднейшим редактором.

Вместо того, чтобы строить на зыбком основании предположений причудливые текстологические гипотезы, не лучше ли принять текст 2:7b таким, каким он дошел до нас? Может быть, резкая перемена темы только нам кажется резкой, а древним израильтянам она таковой не казалась? Не будем забывать — индивидуализм в пророческие времена еще не был достаточно развит, никто из израильтян не мыслил себя вне своего социума, не отделял себя от коллектива. Да и древнее израильское законодательство не знает чисто «приватных» преступлений — любое нарушение рассматривается им в контексте всего общества, как наносящее урон всему Израилю. Поэтому нет ничего удивительного в резком переключении внимания с «социальной» области на «частную». Кроме того, пророческая речь — это изначально устный жанр. Любой устной речи свойственны такие перескакивания. Тем более, порывистым и яростным речам библейских пророков.

...чтобы бесславить святое имя Мое. Аморальное поведение, ставшее у евреев нормой, дает повод окрестным народам порицать не только израильтян, но хулить и самого израильского Бога. Раз евреи так себя ведут, то не такой ли у них и Бог? — задаются вопросом идолопоклонники. «Ради вас… имя Божие хулится у

---

[336] *Harper W.R.* Amos//International Critical Commentary. Edinburg, 1905.

[337] Харпер перевел: «A man and his judge deal according to agreement» («человек и его судья заключают соглашение»).

язычников» (Рим 2:24) — будет позднее упрекать апостол язычников Павел родных ему по плоти иудеев.

Неприглядное поведение народа Божия препятствует язычникам принять истину единобожия. «Израильское общество ничем не отличается от нашего, оно движимо теми же пороками, покрыто теми же язвами, зачем же нам оставлять своих отечественных богов и принимать их Бога, — полагают многобожники. — Разве смог Он сделать Свой народ нравственно выше и справедливей нашего?» Вот такое пренебрежительное отношение язычников к Богу евреев и есть *бесславие* Его *святого имени.* Израильтяне провоцируют их на эту хулу. Именно так понимает это блаж. Феодорит. «Живущие по соседству иноплеменники, — пишет кирский святитель, — узнав это, подвигли язык на Бога всяческих, или как узаконившего подобные дела, или как терпящего беззаконие народа»[338]. С ним согласен свт. Кирилл Александрийский: «Виновные в таких страстях позорят имя Бога своего. Мы утверждаем даже, что скверну и нечистоту они усвояли божественной природе. Как это и почему? Они делают то, что злословится Бог всяческих, как владыка нечистых людей... Как о живущих праведно говорится, что они святят Бога, так можно думать, что преданные нечистой и бесславной жизни хулят Его»[339]. Отвратительное кровосмешение и хамство, обличаемые пророком — оскорбление самого Бога.

---

[338] *Феодорит Кирский, блаж* Ibid. С. 354.

[339] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 427. Пояснение древнего александрийского святителя актуально. В истории много ярких примеров частого несоответствия поведения христианских миссионеров учению Евангелия. Приведем только один, из книги архимандрита Спиридона (Кислякова), русского миссионера начала XX века. Это слова бурятского буддийского ламы в ответ на проповедь о Христе и на призыв принять христианство. «Так учил Христос, но не таковые вы, христиане. Вы живете между собою, как звери какие-либо кровожадные. Вам стыдно должно было бы и говорить о Христе, у вас рот весь в крови. Среди нас нет никого по жизни хуже христиан. Кто здесь больше всего плутует, развратничает, хищничает, лжет, воюет, убивает? Христиане, они — первые богоотступники. Вы идете к нам с проповедью Христа, а несете нам ужас и горе. Я не буду вспоминать инквизиции, не буду говорить о том, как с дикарями поступали христиане. Я вспомню недавнее время. Вот началась строиться великая сибирская дорога. Она, как вам известно, проходит около нас. И мы радовались, вот, мол, русские несут в нашу дикую некультурную жизнь свет и любовь христианской жизни. Мы с нетерпением ожидали, когда

Преп. Ефрем видит здесь еще и нарушение субботы. «В субботу, пользуясь покоем, отец и сын ходят в блудилище», — комментирует он эти слова[340].

На одеждах, взятых в залог, возлежат при всяком жертвеннике... Брать одежду в залог хотя и не возбранялось, однако, в законодательстве существовали для этого строгие ограничения. «Если возьмешь в залог одежду ближнего твоего, до захождения солнца возврати ее, ибо она есть единственный покров у него, она — одеяние тела его: в чем он будет спать? Итак, когда он возопиет ко Мне, Я услышу, ибо Я милосерд» (Исх 22:27). «Если же он будет человек бедный, то ты не ложись спать, имея залог его: возврати ему залог при захождении солнца, чтоб он лег спать в одежде своей и благословил тебя, — и тебе поставится сие в праведность пред Господом, Богом твоим» (Втор 24:12–13). Свою верхнюю одежду бедняк отдает в залог лишь тогда, когда больше нечего дать. Верхняя одежда служила одновременно и одеялом, а значит, была предметом первой необходимости (ср. Быт 28:20), особенно зимой, когда ночи в Палестине довольно холодны. Особенно необходима такая верхняя одежда — чаще всего представлявшая

дорога подойдет к нам. И дождались, к ужасу и горю своему. Ваши рабочие приходили к нам в юрты уже пьяные, спаивали бурят, развращали наших жен, среди нас самих появилось пьянство, грабежи, убийства, драки, ссоры, болезни. У нас до той поры не было замков, потому что не было воров, тем более не было убийства. А теперь, как наши буряты вкусили вашей культуры и узнали, в чем, по-вашему, настоящая жизнь, то уже и мы не знаем, что с ними делать» (*Спиридон, архим.* Из виденного и пережитого». Рига, 1993. С. 49–50). Неуспех христианской миссии среди бурят архим. Спиридон справедливо видит в неприглядном поведении пришлых православных. Но не только. Вся система отношений царизма с сибирскими народами была лицемерной. Читаем у того же автора о его беседе с одним бурятом: «Когда я закончил свою проповедь, то один старый бурят, по имени Зархой, ласково поглядел на меня, как-то тихо, по-детски улыбнулся и сказал мне: «Веры разные, а Бог один». «Зархой, — говорю я ему, — ты бы крестился». «Я, — отвечает он, — коня еще не украл, так зачем же мне креститься?» (*Спиридон, архим* Ibid. С. 52). Ответ бурята объяснялся просто: конокрады и прочие преступники из националов в случае согласия на принятие крещения освобождались от наказания за совершенные преступления.

[340] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 126.

из себя плащ в виде прямоугольного куска прочной шерстяной материи — пастухам: прохладной ночью и промозглым утром они могут укутаться в нее, укрыться ею[341]. Пастух Амос знал это прекрасно. В книге Иова имеется яркое описание горькой доли бедных батраков на службе у богатеев: «Жнут они на поле не своем и собирают виноград у нечестивца; нагие ночуют без покрова и без одеяния на стуже; мокнут от горных дождей и, не имея убежища, жмутся к скале» (Иов 24:6–8). Безжалостные эксплуататоры, справедливо названные здесь нечестивцами, своих нищих братьев «заставляют ходить нагими, без одеяния» (Иов 24:10). А что богачи? Им до этого нет дела, они на этих одеждах, на последних и единственных одеждах своих обнищавших братьев — *возлежат*, говорит Амос. Постилают их на землю во время пиршественных возлияний. Самое отвратительное, что эти попойки являются религиозными пиршествами. Как тут не вспомнить горькое и строгое увещание апостола Павла христианам Коринфа: «Вы собираетесь не на лучшее, а на худшее... Вы собираетесь так, что это не значит вкушать вечерю Господню. Ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих? Что сказать вам? похвалить ли вас за это? Не похвалю» (1Кор 11:17,20–22). Слова Павла написаны, конечно, в совершенно другом культурно-историческом контексте, но проблема тех, кому он пишет — все та же, что и во времена Амоса: это немилосердие богатых членов общины к своим неимущим братьям, надменное пренебрежение ими, отсутствие деятельной любви к ним, без которой христианская евхаристическая трапеза становится мертвым, пустым и даже вредным ритуалом.

...вино [, взыскиваемое] с обвиненных... По всей видимости, это вино покупалось на штрафы с населения. Законодательством в опре-

[341] Недавно вышедший в России замечательный «Словарь библейских образов» справедливо утверждает, что «поскольку... одежда представляла большую ценность,.. лишение одежды, ее обветшание или поедание молью становились образом ужаса». — *Райкен Л., Уилхойт Дж., Лонгман III Т. (ред.)* Словарь библейских образов. Санкт-Петербург, 2005. С. 714. [Ориг.: Dictionary of Biblical Imagery. Downers Grove, 1998].

деленных случаях предусматривался штраф, или пеня (Исх 21:22. Втор 22:19). Однако, согласно этим текстам, деньги должны быть выплачиваемы семьям потерпевших, а никак не богачам, пусть даже последние и вели процесс.

Хосе-Луис Сикре предлагает[342] следующую интерпретацию этих слов. Во 2Пар 36:3, где говорится о пене, наложенной фараоном Нехао на Иудейское царство, используется глагол ענשׁ, *штрафовать, накладывать контрибуцию.* От этого глагола происходит существительное ענשׁ, *денежный штраф,* которое встречается в Писании лишь дважды — в 4Цар 23:33 и в Притч 19:19. Опираясь на эти данные, испанский экзегет предлагает переводить עֲנוּשִׁים יין как *вино штрафа,* или *налоговое вино.* То есть, само вино было штрафом, пеней, налогом. Известно, что со времен Соломона все население было податным, с него в пользу двора взыскивались налоги, большей частью продуктами натурального хозяйства, в том числе продуктами виноделия. С ростом бюрократического аппарата в Израиле и Иудее (а в IX–VIII вв этот рост несомненен) эти налоги должны были возрасти. Объяснение Сикре не ново. Такое же толкование предлагал, на основании остраконов Самарии[343], еще Уильям Олбрайт. Его идею, так и не опубликованную, поддержал в начале 1960-х Дахуд (Dahood)[344].

Было ли это вино, как переводит наш Синодальный перевод, взыскиваемо с *обвиненных,* или же представляло собой обыкновенный налог, подать — не так уж важно. Важней другое: Амос видит в коллективных и частых попойках правителей и богачей не только социальную несправедливость, но и кощунство, поскольку те пускали штрафы и/или налоги на религиозные банкеты, поскольку вино они пили —

---

[342] *Sicre J.L.* Ibid. P. 113.

[343] О самарийских остраконах, датируемых IX в. до н.э., см., напр.: *Avigad N.* Samaria. In: *Avi-Yonah M., Stern E. [ed.].* Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land. Vol. IV. P. 1032–1050, особ. 1043 и дал. *Crowfoot J.M., Kenyon K.M., Sukenik E.L.* Samaria-Sebaste I: the Buildings. London, 1942. *Mazar A.* Archaeology of the Land of the Bible, 10000–586 B.C.E. Cambridge, 1990. P. 410. *Мерперт* Н. Очерки археологии библейских стран. Москва, 2000. С. 295–296.

[344] «Biblica», № 42 (1961). P. 365.

...в[345] *доме богов своих*, בית אלהיהם. Ясно, что *дом богов* — синонимичная параллель ко *всякому жертвеннику* первой половины стиха. Говорится об одном и том же. Но о чем? Слово אלהים, как известно, может означать не только истинного Бога, но и ложных языческих богов, причем в последнем случае речь может идти как о множестве божеств (чаще всего), так и об одном божестве мужского (напр. в 3Цар 11:33) или женского (там же) рода[346]. LXX переводит слово единственным числом мужского рода родительного падежа — τοῦ θεοῦ, *Бога*. Так же и Вульгата: Dei. Таргум переводит толковательно: טעוותהון, *идолы*. То есть, LXX и Вульгата утверждают, что речь идет о святилище Божьем, а Таргум — что об идольских капищах. А оригинальный текст допускает обе интерпретации. Поэтому можно перевести как *дом богов их*, так и *дом Бога их*.

Древние христианские экзегеты не имели единого понимания этого места. Преп. Ефрем, не читавший, как известно, по-гречески и вряд ли знакомый с LXX, следует в своем толковании родной ему сирийской традиции, то есть Таргуму и Пешитте: «И вино... пили... в дому богов своих»[347]. Блаж. Иероним тоже считает, что речь идет жертвенниках языческим богам: «Это делали они в храме бога своего, для того, чтобы своими мерзостями и любодеяниями опозоривать тех, коих считали богами»[348]. Так же понимает свт. Кирилл: «Не в доме Бога истинного... совершалось пьянство, но в доме их бога, будет ли то Ваал или другой какой-либо из сделанных изобретательностью человеческой в виде идола»[349]. А вот блаж. Феодорит думает, что говорится о святилище истинному Богу: «Храму Божию не воздавали подобающего чествования, но, делая в нем шатры из одежд, пили добытое неправдою вино»[350].

---

345 В еврейском тексте никакого предлога нет.

346 Может означать оно также ангелов, людей, идолов. Обзор употребления этого слова не входит в нашу задачу.

347 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 126.

348 *Иероним, блаж.* Ibid. С. 25.

349 *Кирилл Александрийский, свт* Ibid. С. 429.

350 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 354.

Юнгеров отдает предпочтенье первому пониманию — согласно казанскому профессору, речь идет о «святилищах полуязыческих и языческих»: «На основании контекста и самой формы אלהיהם с суффиксом 3-го лица множественного числа, кажется, нужно видеть здесь указание на незаконный полуязыческий и чисто языческий культ Израильского царства... В этих незаконных святилищах, — пишет он, — могли совершаться все оргии и непотребства, обличаемые Амосом как в настоящем месте, так и в 6:4–6».[351] Большинство современных европейских переводов предпочитает второе понимание, переводя слово אֱלֹהִים единственным числом[352].

Итак, выражение Амоса можно понять двояко, оно двусмысленно. Как двусмысленна и религия Северного царства. В Израиле, где в отличие от Иудеи религиозный синкретизм являл себя в самых причудливых формах, невозможно было отделить яхвизм от наслоений ваализма. На древних высотах, в старинных святилищах, посвященных Яхве, культ истинному Богу, со времен Иеровоама I и особенно со времен омридов все больше сплетался с хананейскими и финикийскими традициями, так что во время литургии уже трудно было понять, что это — служба Яхве или служба Ваалу[353]. Но пророка заботит не столько чистота израильской религии, сколько чистота общественных отношений. Вся эта речь против Израиля — обличение вопиющих социальных преступлений, угрожающего общественного разлада.

...Я истребил перед лицом их Аморрея... Аморреи были коренными обитателями Месопотамии, но они искони жили и далеко на запад от Междуречья — как на восточном берегу Иордана, так и в самой Палестине. Этноним имеет, по всей видимости, ак-

---

[351] *Юнгеров П.* Ibid. С. 36–37. Этот аргумент Юнгерова совершенно неубедителен: в пророческих книгах имеется множество примеров присоединения к слову אלהים местоименного суффикса 3-го лица, когда речь идет об истинном богопочитании: Ис. 50:10. Ос 1:7. Иоил 2:17. Соф 2:7. Агг 1:12. Зах 12:5 и др.

[352] Имеются, впрочем, и исключения. Так, португальские версии Corrigida Fiel (1753/1995) и Almeida Revista e Corrigida (1969) переводят множественным числом: «seus deuses»; белорусский перевод Сёмухи — тоже: «багоў сваіх». Ср. также популярную версию Испанского Библейского общества «Dios habla hoy» (Madrid, 1998).

[353] Подробнее об этом: *Buber M.* La fede dei Profeti. Genova, 1985 [München, 1964]. P. 74–83. *Neher A* Ibid. P. 82–95. *Арсений (Соколов), иером.* Книга Иисуса Навина. Москва, 2005. С. 38–48.

кадское происхождение: аккадское слово *амурру* означает «запад». В первой половине II тыс. до н.э. — после падения III династии Ура — аморреи создали несколько государств — Мари на среднем Евфрате, Ямхад в Северной Сирии, Амурру в Сирии-Палестине[354] и множество других, более мелких. В Заиорданье ко времени пришествия туда евреев, существовали два небольших аморрейских царства — государство есевонского царя Сигона, занимавшее территорию между Арноном и Иавоком, отнятую у моавитян и аммонитян, и, на север от него, государство васанского царя Ога, занимавшее территорию от Иавока до подошвы Ермона. В Палестине в период захвата ее евреями было, согласно Книге Иисуса Навина, пять аморрейских городов-государств: Иерусалим, Хеврон, Иармуф, Лахис, Еглон (Нав 10:5).

Вероятно, аморреями пророк называет здесь всех обитателей Заиорданья (за исключением близкородственных евреям моавитян, аммонитян и идумеев) и Палестины. Такие обобщения не редки в Библии. Чаще, впрочем, Писание использует другое обобщающее название — хананеи, но и объединение всех ханаанских и заиорданских (кроме идумеев, моавитян и аммонитян) племен под общим названием аморреев, как самого сильного народа из доизраильского населения Палестины — не редкость: Быт 15:16. Нав 24:15. Суд 6:10. 3Цар 21:26 и др.

Победам израильтян над обитателями Заиорданья и Палестины Библия посвящает немало страниц. Книги Чисел (21:21–35), Второзакония (2–3 глл.) Иисуса Навина, Судей (1 гл.), описывая эти события, говорят об огромном военном преимуществе аморреев над пришельцами, настаивают на том, что все грандиозные успехи евреев объясняются вмешательством Бога, чудесной помощью свыше. Израиль всегда помнил о тех событиях, воспевал их в псалмах, хваля Господа, Который «поразил народы многие и истребил царей сильных: Сигона, царя Аморрейского и Ога, царя Васанского, и все царства Ханаанские, и отдал землю их в наследие, в наследие Израилю,

---

[354] О государстве Амурру достаточно хорошо известно по документам египетского Телль-Амарнского архива XIV в. до н.э. Согласно Дьяконову (*Дьяконов И.* Сирия, Финикия и Палестина в III–II тыс. до н.э. В сб.: История Древнего Мира. Т. I. Ранняя древность. Москва, 1989. С. 246), «Амурру... просуществовало, сохраняя выход к Средиземному морю, до конца XII века до н.э.».

народу Своему. Господи! имя Твое вовек. Господи! память о Тебе в род и род» (Пс 135[134]:10–13). О том же — в Пс 136[135]:17–22.

Аморреи, а вместе с ними все народы Ханаана были наказаны — частично истреблены, частично покорены[355] — израильтянами. Евреи были орудием божественного наказания аморреев, когда мера их «беззаконий… наполнилась» (Быт 15:16). Согласно иудейской традиции, эти беззакония носили религиозный и нравственный характер. Так, автор книги Премудрости Соломона в своем молитвенном обращении к Богу говорит: «Возгнушавшись древними обитателями святой земли Твоей, совершавшими ненавистные дела волхвований и нечестивые жертвоприношения, и безжалостными убийцами детей, и на жертвенных пирах пожиравшими внутренности человеческой плоти и крови в тайных собраниях, и родителями, убивавшими беспомощные души, — Ты восхотел погубить их руками отцов наших, дабы земля, драгоценнейшая всех у Тебя, приняла достойное население чад Божиих» (Прем 12:3–7). Когда-то, во времена Иисуса Навина Израиль был нравственно несравненно выше обитателей Ханаана. Потому-то, согласно Амосу, Бог и *истребил пред лицом их Аморрея*, несмотря на то, что тот был высок, словно гордый *кедр*, и силен, как *дуб*. Метафорическое использование образа самых могучих на Ближнем Востоке деревьев придает пророческой речи яркость, наглядность. Израиль должен осознать, что без Бога он слаб, беспомощен, словно маленький безоружный человек перед мощным дубом, перед высоким кедром.

...Я истребил плод его вверху и корни его внизу... Этим выражается тотальное уничтожение. Аморреи изничтожены Богом. Увы, этой же метафорой через каких-нибудь десять-пятнадцать лет после Амоса воспользуется другой пророк — Осия, изображая скорое уничтожение Израиля: «Поражен Ефрем, иссох корень их — не будут приносить они плода» (Ос 9:16).

Упрек Амоса совершенно понятен: это упрек в неблагодарности. За все благодеяния Божьи, проявившиеся в истории избранного народа, Израиль отвечает черствой неблагодарностью. «Видишь, какими

[355] Последнее библейское упоминание об аморреях содержится в Книге Ездры — Ездр 9:1.

нечестивыми наглецами и презрителями... изображает их? — резонно спрашивает свт. Кирилл Александрийский. — Кому следовало воспевать благодарственные песни и оказывать послушание во всем, Того они осмеливались оскорблять весьма неразумно и бессмысленно, вследствие высочайшей грубости своих нравов, и дошли даже до забвения полученных от Него благодеяний»[356]. Благочестие современников Амоса далеко от былого совершенства. Соблазны двоеверия, практический атеизм при формальном декларировании верности Богу, выведшему их предков из Египта и введшему в обетованную землю, истребившему ради них прежних ее обитателей, и особенно социальные преступления, не могут не вызывать божественного осуждения. Чем больше Израиль уподобляется бывшим обитателям своей земли, чем меньше у него нравственного преимущества перед теми, тем меньше к нему благоволения Божия, тем меньше у него права на эту землю. Пройдет совсем немного времени, каких-нибудь полтора поколения — и Израильское царство перестанет существовать, евреи десяти северных колен навсегда потеряют свою землю. Их наказанием будет ассирийский плен и полная ассимиляция.

Во всем отрывке 2:9–16 чрезвычайно важна оппозиция «Я-они», «Я-вы». Это противопоставление не может не напоминать структуру текстов, говорящих об установлении завета (Исх 20:2. Нав 24:2–13). Почему пророк пользуется этим приемом? Очевидно, чтобы напомнить израильтянам о завете с Богом, указать на обязательства по отношению к нему. Вина Израиля состоит в несоблюдении условий этого завета, в практическом отказе от него.

В комментарии в ТОВ отмечается, что 9-й и 10-й стихи этой главы задают тон всей книге пророка Амоса.

Вас же Я вывел из земли Египетской и водил вас в пустыне сорок лет, чтобы вам наследовать землю Аморрейскую. Божественное руководство представлено здесь в своем традиционном порядке: освобождение из египетского рабства (ср. 3:1; 9:7) — вождение по пустыне в течение сорока лет (ср. 5:25) — передача в наследство аморрейской земли (ср. Исх 33:1–2. Пс 135[134]:8–12; 136[135]:10–22).

---

[356] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 430.

Свт. Кирилл толкует это место типологически — в применении ко Христу и Церкви: «И нам, по вере сущим во Христе, необходимо помнить, что и мы освобождены от рабства и как бы из Египта вышли в пустыню, то есть в самую чистую и истинно широкую и чуждую зла, говорю, евангельскую жизнь. Мы получили хлеб с небес, дающий жизнь миру. Мы укрепляемся во Христе и имеем источники чистых вод — писания святых Апостолов. Так называл их Исайя, говоря: «В радости будете почерпать воду из источников спасения» (Ис 12:3), потому что они поистине суть источники спасения, сообщающие нам спасительное и животворящее слово и благовествующие тайну Христа и тайноводствующие вселенную»[357].

Из сыновей ваших Я избирал в пророки и из юношей ваших — в назореи... Божье водительство, столь очевидно явленное в событиях времен Моисея и Иисуса Навина, не прекратилось и впоследствии. Бог продолжал заботиться о Своем народе. Эта забота выражалась, в частности, в том, что Он не прекращал *избирать в пророки* и *в назореи.* Не цари, и даже не судьи, но пророки и назореи, являются проводниками Божьей воли и свидетелями завета с Ним. Цари — институт не божественного, а вполне земного установления, 8-я глава Первой книги Царств говорит об этом вполне откровенно (1Цар 8:5,7,18–20). Даже во времена таких вполне положительных, благочестивых царей, какими Писание изображает Давида, Езекию, Иосию, божественная воля объявлялась обычно не через них, а через современных им пророков — Самуила, Гада, Нафана, Ахию, Исайю, пророчицу Олдаму. Тем более так было во времена тех иудейских и израильских монархов, коим Писание дает характеристику нечестивцев — значение пророков как посланцев Божьих тогда сильно возрастало.

Ам 2:11–12 — единственное место во всем корпусе поздних Пророков, где упоминаются *назореи.* О назореях (נָזִיר, *назир,* собственно, означает «посвященный» — ср. Лев 25:5. Втор 33:16[358]. Суд 13:5) говорится в постановлениях 6-й главы книги Чисел, которые регулируют институт назорейства (особенно подробно говорится о процедуре завершения временного назорейства). В истории

[357] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 431–432.

[358] Синодальный перевод этого слова в Лев 25:5 и Втор 33:16 совершенно неудовлетворителен.

ветхозаветного Израиля имеются два примера назорейства — судья Самсон (Суд 13–16) и пророк Самуил (1Цар 1:11). Возможно, имел отношение к назорейству и Иоанн Креститель, о котором еще до его рождения было сказано, что он «не будет пить вина и сикера» (Лк 1:15). Отказ от вина (и от винограда и его производных вообще[359], Числ 6:3–4) — одна из составляющих обета назорейства; другие две — отказ от пострижения или бритья волос (Числ 6:5) и отказ от прикосновения к покойникам, даже если те являются ближайшими родственниками (Числ 6:7). Обет назорейства давался на определенный срок или на всю жизнь.

Был ли связан обетом назорейства Иисус Христос? Если да, то только временным, ведь, согласно Евангелиям, Он не воздерживался ни от вина, ни от прикосновения к покойникам. Прозвище Ναζωραῖος, *Назорей*, или Ναζαρηνός, *Назарянин* (Мф 2:23; 26:71. Мк 1:24; 10:47. Лк 4:34 и др.) Господь мог получить от города, в котором жил, от Назарета (ср. Мф 2:23). Впрочем, для Матфея, возможно, это прозвище — по созвучию — ассоциировалось со словом נֵצֶר, *нецер* («ветвь») из Ис 11:1 (ср.: נֵזֶר, *незер* — назорейство, посвящение).

В LXX слово נְזִרִים, *назореи* переведено как ἁγιασμόν, *освящение*, *очищение* (в 2:11) и как ἡγιασμένους, *посвященные* (в 2:12). Таргум переводит причастием מַלְפִּיכוֹן, *учащие*, *учители*. Современные комментаторы Таргума Каткарт и Гордон считают, что таким переводом «Таргум актуализирует... иудейскую дискуссию о неосторожных обетах»[360].

Пророки и назореи — избранники Божьи, Его глашатаи и свидетели. Противопоставлять себя им — все равно, что противопоставлять себя Богу. Это-то и делали израильтяне, когда —

---

[359] Дмитрий Щедровицкий видит в запрете на вкушение виноградных ягод «символическое значение» и соотносит Числ 6 с «Песнью о винограднике» в Ис 5:1–7: «Назорей не должен «вкушать» что-либо из этого «винограда» — народа Божия — ...то есть не должен использовать свое служение в корыстных целях. Напротив, «винограднику Господню» он должен отдавать все свои силы. *Щедровицкий Д.* Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. Москва, 2001. С. 770.

[360] *Cathcart K.J., Gordon R.P. (red.)* The Targum of the Minor Prophets. Wilmington, 1989. P. 80.

...назореев поили вином и пророкам приказывали, говоря: «не пророчествуйте». Поить назореев вином означало заставлять их нарушать данный Богу обет, значило грубо и кощунственно прерывать само их назорейство, которое являлось живым свидетельством о Господе. Заставлять замолчать Господних пророков означало, конечно же, нежелание слышать голос Божий, нежелание слушаться Его. Пророка Илию, согласно Третей книге Царств, власти заставляли не только молчать, но и стремились убить, как убили других современных ему пророков Господних (3Цар 19:10). Не лучшее отношение было к пророкам и в Иудее. Пророк Исайя сетовал на своих современников: «Это народ мятежный, дети лживые, дети, которые не хотят слушать закона Господня, которые провидящим говорят: «перестаньте провидеть», и пророкам: «не пророчествуйте нам правды, говорите нам лестное, предсказывайте приятное; сойдите с дороги, уклонитесь от пути; устраните от глаз наших Святого Израилева» (Ис 30:10). Иеремия, пророчествовавший перед самой катастрофой и во время нее, всей своей жизнью явил противостояние царскому двору Иудеи, да и всем обитателям своей страны, злобившимся на него, непрестанно преследовавшим его, угрожавшим ему: «Не пророчествуй во имя Господа, чтобы не умереть тебе от рук наших» (Иер 11:21) [361].

Самому Амосу скоро придется выслушать приказ замолчать и удалиться (7:12–13). Таким образом, 11-й и 12-й стихи 2-й главы предваряют столкновение пророка с царским священником Амасией (7:10–17).

...Я придавлю вас, как давит колесница, нагруженная снопами. Здесь, как во многих других местах, пророк пользуется близкими ему образами сельской жизни. Речь идет, конечно, не о боевой колеснице (מֶרְכָּבָה), а о простой транспортной повозке — используется

[361] Вот как изображает отношения пророка Иеремии с окружающими и властью диакон Роман Штаудингер: «Он, беззаветно любивший свой народ, оказался у него посмешищем и изгоем, чужим среди своих. Он, предлагая выход забредшим в беспросветный тупик, был удостоен от них грязной сырой ямы. Он до последней минуты боролся за жизнь своего царя Седекии, хотя бестолкового и малодушного, влагая ему в уши божественную волю... Наконец, он упал убиенным, обнажив свою голову под ударами того самого народа, которому посвятил жизнь». *Роман Штаудингер, диак.* Образ пророка Иеремии в Священном Писании. «Альфа и Омега», № 2, 2004.

слово עֲגָלָה, *воз, арба, телега.* Именно так («телега»), в отличие от Синодального перевода, переводили прот. Герасим Павский и архим. Макарий (Глухарев)[362].

Согласно традиционному иудейскому комментарию, груз означает грехи Израиля: «Как перегруженная повозка ломается под тяжестью груза, так люди, отягощенные грехами, не могут избегнуть наказания. Пророчество исполнилось, когда полчища Ассирии заполонили Израильское царство и увели его население в плен»[363].

Древняя христианская экзегеза этого места более верна тексту, чем иудейская; для нее груз — наказывающая сила Божья. Такое понимание более соответствует контексту всей книги. Лев, рыкающий на добычу (1:2; 3:8), груз, ломающий повозку — метафоры одного значения. Ими изображается гнев Божий, Его скорое наказание, близящаяся и неотвратимая расправа с непокорным, жалким и обремененным грехами Израилем. «Такое бремя наказания наложу на вас, говорит Бог, что будете сетовать и стенать, как скрипит полная клади и обремененная ею колесница, когда влекут ее», — толкует этот стих блаж. Феодорит[364]. Так же понимает блаж. Иероним, только скрип перегруженной телеги у него — не вопли Израиля, а гнев Божий: «Подобно телеге, нагруженной соломою или сеном и издающей скрипение и шум на большом пространстве, Я, не вынося более ваших грехов и предавая, как солому, на сожжение, возглашу и скажу: *не станет силы бежать у проворного*»[365]. С таким пониманием согласен свт. Кирилл: «Итак, Я сам, говорит Владыка всяческих, буду как вращающее в колеснице, то есть ось,.. и возопию, как уже не могущий более выносить тяжести грехов людей нечестивых, ибо они отвергли закон Господень и не сохранили повелений Его»[366].

Повозка-Израиль ломается под тяжестью всесокрушающей руки Божьей. Оказаться под повозкой, которая трещит от непомерного груза и вот-вот переломится, крайне опасно. Именно в таком состо-

---

362 Ср. украинский перевод Огиенко: *віз* (воз).

363 Пятикнижие и Гафтарот. Ibid. С. 191.

364 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 356.

365 *Иероним, блаж.* Ibid. С. 33.

366 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 434.

янии и находится Израиль. Вереницы повозок со скарбом уводимых в ассирийский плен израильтян потянутся к востоку, тележный скрип и вопли депортируемых пленников будут раздаваться тогда. «Как колесница, обремененная великою тяжестью положенного в нее, издает скрип, так будете вопиять и вы от лица утесняющих вас», — комментирует преп. Ефрем[367].

...у проворного не станет силы бежать, и крепкий не удержит крепости своей, и храбрый не спасет своей жизни, ни стреляющий из лука не устоит, ни скороход не убежит, ни сидящий на коне не спасет своей жизни. И самый отважный из храбрых убежит нагой в тот день... Этими семью образами описывается грядущее полное военное поражение Израиля перед ассирийским агрессором.

Блаж. Иероним приводит толкование современных ему раввинов, без точной, однако же, ссылки. Иудейские комментаторы видели здесь указание на собственных царей, израильских и иудейских. Так, под словами «*у проворного не станет силы бежать*,.. евреи разумеют Иеровоама, сына Наватова, который прежде бежал в Египет (3Цар 11:40)... *И крепкий не удержит крепости своей*: под сильным разумеют Ваасу, который был весьма воинственным (3Цар 15:27–34). *И храбрый не спасет своей жизни*: здесь разумеют Амврия. *Ни стреляющий из лука не устоит*: ...полагают, что это сказано относительно Ииуя, сына Намессиева, который стрелою поразил Иорама, царя Израильского (4Цар 9:24). *Ни скороход не убежит*: разумеют Менаима, который тщетно поспешил отправить дары царю ассирийскому (4Цар 15:19–20). *Ни сидящий на коне не спасет своей жизни*: под ним разумеют Факея, сына Ремалиина, который, соединившись с Арамом, то есть с Сириею, опустошил большую часть Иудеи при царе Ахазе (4Цар 16:5). *И самый отважный из храбрых убежит нагой в тот день...* Один только Осия, который был последним царем десяти колен и который старался возвратить блуждавший народ к служению Богу (4Цар 17:2), как бы нагой уйдет от пожара. Нагим же он называется потому, что при нем десять колен были взяты в плен. Так думают евреи, и так

[367] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 127.

это было передано ими нам, в таком же виде мы с точностью изложили это для наших»[368].

Древнехристианские толкователи, впрочем, видят в образе *отважного из храбрых*, который *убежит нагой*, положительный образ поведения христианина, который, по мысли того же Иеронима, «потому… мог убежать, что совлек с себя ветхого человека и кожаные одежды грехов и не был обременен никакой тяжестью»[369]. Таковой, по мысли учителя Церкви, избегнет суда и вечной погибели. Однако, Иероним, видя, конечно, что такое — положительное — объяснение вступает в противоречие с общим контекстом 13–16 стихов, предлагает еще одно, прямо противоположное толкование, в котором обнаженностью изображается утрата Христа: «Он наг и утратил одеяние Христово, о котором у Апостола говорится: «Облекитесь в… Иисуса Христа» (Рим 13:14), и в другом месте: «Только бы нам и одетыми не оказаться нагими» (2Кор 5:3)… Никакой пользы не принесет ему его сила, и в день битвы и брани он будет убегать от преследователей и, будучи бессилен без всеоружия апостольского противостать врагам, обратится в бегство пред ними»[370]. Здесь, как и во всем объяснении 14–16 стихов, Иероним полемизирует с современными ему еретиками. Как мы уже говорили, на протяжении всего своего толкования книги пророка Амоса вифлеемский затворник часто пользуется текстом книги в полемических — антиеретических и антииудейских — целях.

Положительно, аскетически истолковывает образ *нагого* блаж. Феодорит: «Один *нагой убежит в тот день, глаголет Господь*, потому что в научение ваше наведу на вас пагубу сию, и полагающихся на естественные преимущества или на искусство предам на убиение, а которые лишены всего этого и не имеют ни богатства, ни крепости, ни искусства, но от всего обнажены, тем дам способ спастись бегством и остаться здравыми и невредимыми»[371].

Праведник, не отягощенный земными заботами, в восточнохристианской аскетической традиции становится монахом, убе-

---

[368] *Иеромним, блаж.* Ibid. С. 33.

[369] *Иеромним, блаж.* Ibid. С. 36.

[370] *Иеромним, блаж.* Ibid. С. 36.

[371] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 356.

гающим от мира. Писатели-монахи, в частности те, чьи творения составляют корпус «Добротолюбия», очень часто обращались к Священному Писанию именно для обоснования такого поведения. Не обойденной их вниманием оказалась и эта строка из книги Амоса. Преп. Нил Синайский в «Слове о сребролюбии», входящем в трактат под названием «О восьми духах зла», обращается к словам пророка для обоснования необходимости борьбы с этим пороком: «Как сражаться с духами злобы любоименному (то есть, тому, кто любит свое имение, или вообще любит что-нибудь иметь. — Арс.), когда чрез это отовсюду удобно наносятся ему удары? Как бороться с духом сребролюбия осыпанному деньгами? Как обогнать обнаженных от всякого попечения демонов облекшемуся в тысячи забот? Божественное Писание говорит: *нагой убежит в тот день.* Наг, кто не облечен в бесчисленные рубища забот о делах житейских. Наг, коему многосложные помыслы о деньгах и имуществе не препятствуют в скорости бега, потому что нагого трудно и даже невозможно уловить злоумышляющим»[372].

Альберто Соджин верно подметил, что пророчество против Израиля является кульминацией всей серии пророчеств против народов, и что, собственно, все остальные были произнесены и написаны ради этого, завершающего[373]. С другой стороны, то, что во 2-й главе сказано Израилю и об Израиле кратко, получит свое развернутое «толкование» в следующих главах. С этой точки зрения, текст 2:6–16 является лишь прелюдией к пространной пророческой речи против Израиля, включающей в себя 3–6 главы книги. Таким образом, 2:6–16 не только завершает первый раздел пророческой книги, но и является вступлением ко второму, в котором темы, уже намеченные, найдут свое дальнейшее развитие.

---

[372] *Нил Синайский, преп.* Об осьми духах зла. Добротолюбие. Т. II. Москва, 1895. С. 242.

[373] Ср.: *Soggin J.A.* Ibid. P. 77.

Суд над Израилем. *3:1–6:14*

3–6 главы — центральная часть книги, они содержат основные пророчества против Израиля. 3:1–2 является своего рода введением ко всей этой части.

Напоминание об избранничестве

3:1–2 *Слушайте слово сие, которое Господь изрек на вас,*
на все племя, которое вывел Я из земли Египетской, говоря:
только вас признал Я из всех племен земли,
потому и взыщу с вас за все беззакония ваши.

Слушайте слово сие, שִׁמְעוּ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה. Этот делимитатор встречается у Амоса также в 4:1 и 5:1 (в 4:1 — без предлога прямого дополнения את).

...племя... племен... Слово מִשְׁפָּחָה следует, скорее, переводить не как *племя* (для этого обычно используются термины שֵׁבֶט, בֵּית אָב), а как *род, семья.* Именно так переводят BJ, TOB и большинство других современных переводов.

...только вас признал Я из всех племен... Глагол ידע в породе qal — очень многозначен: *знать, признать, иметь опыт* в чем-либо, *понимать, обращать внимание, иметь интимные отношения («познать»)* и др. О чем же здесь идет речь? То, что Богу ведомо состояние других народов, совершенно очевидно из содержания предыдущих глав книги. Значит, здесь говорится не о простом

знании, а о чем-то другом, быть может — о той глубокой, духовной, интимной связи, характеризующей отношения между Богом и одним-единственным народом, Израилем. Если *о* других народах Бог знает «со стороны», то в отношении израильского народа говорится, что Он не только знает *о нем*, но и знает *его*. Если такое предположение верно, то мы имеем здесь дело с супружеской метафорой, широко представленной в пророческих книгах, наиболее ярко — в книге пророка Осии, но также — в Ис 54:4–8;62:4–5. Иер 2:2;3:1–13,20. Иез 16 и др.: Бог — Супруг, Израиль — неверная Ему жена. Вполне возможно, что именно Амосу принадлежит авторство этой метафоры[374].

Глаголом ידע выражается здесь избранничество Израиля. Привилегия избранничества всегда влечет за собой ответственность перед избравшим, верность ему. Избравший Израиля, выделивший семейство Иакова из всех семейств на земле, освободивший его потомков из египетского рабства и вступивший с ними в Синайский Завет — Сам Бог. Перед Ним Израиль и должен держать ответ.

У каждого из народов — свой духовный путь, свой опыт некоего «исхода». «Не Я ли вывел… филистимлян из Кафтора, и арамлян из Кира?», — такой риторический вопрос мы встретим в конце книги пророка Амоса (9:7). Но при всем том, лишь один народ — израильский — вступил с Богом в особые отношения: отношения Союза, Договора, Завета. Как все пророки, Амос напоминает своему народу об обязанностях по отношению к этому завету с Богом. Господь в праве требовать отчета за исключительные дары, милости, благодеяния, которые Он оказал Своему народу. Пройдут века, и эта непреложная истина подтвердится Новым Заветом: «От всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк 12:48).

---

[374] О супружеской метафоре в пророческих книгах см., напр.: *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. С. 109–110. *Райкен Л., Уилхойт Дж., Лонгман III Т. (ред.).* Словарь библейских образов. Санкт-Петербург, 2005. С. 110–111. *Stienstra N.* YHWH is the Husband of His People. Kampen, 1993. *Бартелеми Д.* Бог и Его образ. Милан-Бергамо, 1991. С. 173–198 (глава «Бог — Ревнитель и обманутый Супруг»). *Mello A.* La passione dei Profeti. Bose, 2000. P. 133–146 (глава «Un amore ancora possibile»).

...земли... Замечательно, пророк использует здесь не слово אֶרֶץ, *земля* вообще, *земля* в космологическом смысле, (ср. Быт 1:1), которое, казалось бы, должно больше соответствовать контексту, а слово אֲדָמָה, *плодородная земля, почва.* По всей видимости, он это делает сознательно. Выбирая слово מִשְׁפָּחָה, *семья* вместо שֵׁבֶט, *племя* и слово אֲדָמָה, *плодородная земля, почва* вместо אֶרֶץ, *земля* вообще, Амос напоминает уже не только об освобождении из Египта, но — имплицитно — и о том обещании, которое было дано еще Аврааму: «Благословятся в тебе все *племена земные,* מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה» (Быт 12:3). С призвания, обращенного к Аврааму и с обетования, данного ему, началась когда-то история израильского народа, и вместе с ней — история домостроительства спасения всего человечества.

Талмуд пытается объяснить 3:2 при помощи притчи. «Чему можно это уподобить? Некоему кредитору, один из должников которого — друг ему, а второй — недруг. От друга он примет платеж долга в рассрочку (и потому посетит его много раз), от врага же потребует выплатить сразу всю сумму»[375].

Причины и следствия

3:3–8 *Пойдут ли двое вместе, не сговорившись между собою?*
Ревет ли лев в лесу, когда нет перед ним добычи?
Подает ли свой голос львенок из логовища своего, когда он ничего не поймал?
Попадет ли птица в петлю на земле, когда силка нет для нее?
Поднимется ли с земли петля, когда ничего не попало в нее?
Трубит ли в городе труба, — и народ не испугался бы?
Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы?
Ибо Господь ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам.
Лев начал рыкать — кто не содрогнется?
Господь Бог сказал — кто не будет пророчествовать?

---

[375] Авода Зара, 4а.

Следует серия из семи риторических вопросов, затем — утвердительное предложение, после которого, в завершение — еще два риторических вопроса. Вопросы не требуют ответа, они сами являются ответом не недоумение народа: почему пророк пророчествует о бедствии, действительно ли он уверен в том, что его пророчество от Бога? Ответ пророка на вопрошания и критику израильтян означает: ничего не происходит без причины. Если кто-то пророчествует — значит, Бог велел ему пророчествовать[376].

Ревет ли лев в лесу, когда нет перед ним добычи? Подает ли свой голос львенок из логовища своего, когда он ничего не поймал? Лев (אַרְיֵה) и львенок (כְּפִיר) рычат по-разному: взрослый лев рычит для парализации своей добычи, а детеныш льва — когда уже получил добычу. Рычание — образ пророческого слова (ср. 1:2; 3:8).

...труба... Точнее — рог (שׁוֹפָר). Издававший однородный звук рог животного, чаще всего бараний, использовался на войне (Нав 6:16[377]. Суд 3:27. 1Цар 13:3. 2Цар 2:28) или в торжественных случаях — при интронизации нового царя (3Цар 1:34,41); при наступлении юбилейного года (Лев 25:9). Но также им пользовалась городская стража для предупреждения об опасности: «Бегите, дети Вениаминовы, из среды Иерусалима, и в Фекое трубите трубою (שׁוֹפָר) (Иер 6:1); «И поставил Я стражей над вами: слушайте звука трубы (שׁוֹפָר). Но они сказали: не будем слушать» (Иер 6:17). Здесь пророк Амос говорит именно о таком использовании рога[378].

Можно попутно отметить, что для обозначения металлических труб в Писании используется не слово שׁוֹפָר, а слово חֲצֹצְרָה (Числ 31:6. 1Пар 15:24. 2Пар 5:12. Неем 12:35,41).

---

376 Не так давно риторика Ам 3:3–8 была проанализирована в австралийском научном журнале: *Bulkeley T.* Cohesion, Rhetorical Purpose and the Poetics of Coherence in Amos 3. «Australian Biblical Review», № 47 (1999). P. 16–28.

377 В Синод. пер.: 6:15.

378 О военном использовании рогов см., напр., в статье: *Cova G.D.* Popolo e vittoria. «Biblica», № 66 (1985). P. 221–240.

...бедствие.... Слово רָעָה, чрезвычайно часто встречающееся в Ветхом Завете, обычно Синодальным переводом переводится как «зло». В LXX мы находим слово κακία, в Вульгате — malum, в церковнославянском — зло. Синодальному переводу это слово показалось слишком соблазнительным, также и архимандриту Макарию (Глухареву), который перевел: беда[379]. Другой пример такого перевода — в Ис 45:7: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия (רָע)» (רָע — мужской род; רָעָה — женский).

Святоотеческая экзегеза так разрешает эту богословско-нравственную проблему. Свт. Василий Великий: «Когда… слышишь: «нет зла в городе, которое не Господь сотворил», слово «зло» понимай так, что Писание разумеет под оным бедствия, посылаемые на грешников к исправлению прегрешений…»[380]. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин: «Священное Писание слово «зло» иногда полагает в значении озлоблений — не потому, чтобы они в существе своем были зло, но потому, что приемлются за зло чувством тех, коим с пользою причиняются… Сечение или прижигание, нежно производимое врачом для исцеления гнилых и заразительных ран, почитают для себя злом те люди, коим нужно переносить оное. И коню неприятно пришпоривание, и грешнику исправление…»[381].

Итак, все наказания попускаются Богом. Вообще, все, что происходит в мире, происходит не без Его воли. Библейскому мировосприятию совершенно чужд дуализм. В этой связи высказывание Достоевского о том, что «сатана с Богом борется, и поле битвы — сердца людей» — не более, чем красивый литературный образ, никак не соответствующий реальности.

Блаж. Иероним[382] и блаж. Феодорит[383] в своих комментариях к этому месту книги, оправдывая употребление пророком слова

---

[379] Ср. белорусский пер. Сёмухи: бедства; украинский перевод Огиенко: нещастя; болгарский пер. 1938 года: бедствие; итальянский «La Nuova Diodati»: sciagura (ит.: катастрофа, несчастный случай).

[380] *Василий Великий, свт.* О том, что Бог не виновник зла. Творения. Т. II. Санкт-Петербург, 1911. С. 153.

[381] *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Собеседования египетских подвижников, VI, 6. Писания. Москва, 1892. С. 265–266.

[382] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 42.

[383] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 358.

«зло», ссылаются на другую пророческую книгу, где также встречается это слово в применении к действиям Бога — на Книгу пророка Ионы. Согласно этой книге, жители столицы тоталитарной Ассирийской империи, услышав пророчество посланного к ним пророка, покаялись — и были помилованы, Бог отменил наказание: «И увидел Бог дела их, что они обратились от злого пути своего, и пожалел Бог о бедствии (о зле — רָעָה), о котором сказал, что наведет на них, и не навел» (Ион 3:10). Поведение же народа Божия — противоположно поведению идолопоклонников-ассирийцев: они не слушают грозных речей пророка и не спешат «обратиться от злого пути своего», напротив — они отвергают его проповедь. После пророческого служения Амоса пройдет совсем немного времени — и именно ассирийцы разрушат Самарию и уведут израильтян в плен. А спустя века повторится то же самое: проповедь Иисуса и само Его мессианство вождями Израиля будет отвергнуто, а в языческих народах — принято. «Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покаялись от проповеди Иониной, и вот, здесь больше Ионы» (Мф 12:41. Лк 11:32).

...ничего не делает... לֹא יַעֲשֶׂה... דָּבָר. Слово דָּבָר, переведенное переводчиком Синодального перевода как «ничего», помимо своего основного значения — «слово», может означать также «дело», «занятие» (напр., Исх 24:14. Втор 3:26. 3Цар 14:19;15:5 и др.), а в отрицательных конструкциях, как здесь — «ничего»[384].

...не открыв Своей тайны... Юнгеров отмечает[385], что слово סוֹד в соединении с глаголом גלה, «открывать», означает именно тайну, секрет (Притч 11:13; 20:19; 25:9). LXX переводит здесь слово סוֹד как παιδία, обучение.

---

[384] В современном иврите очень популярны выражения אֵין דָּבָר — ничего (в ответ на благодарность или извинение) и שׁוּם דָּבָר — ничто, ничего. См. эти, а также др. конструкции со словом דָּבָר напр. в: *Подольский Б.* Новейший иврит-русский словарь. Тель-Авив, 2007. С. 123. Ср.: *Клайнбарт М., Соломоник А.* Иврит-русский словарь. Иерусалим, 1987. С. 42, 254.

[385] *Юнгеров П.* Ibid. С. 49.

7-й стих — *ибо Господь ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам* — написан, в отличие от всего отрывка, прозой. Проза здесь разрывает поэтическую композицию. Некоторые усматривают в этом указание на то, что 7-й стих — позднейшая редакторская вставка[386]. Но, думаю, здесь лучше видеть риторический прием, который мог использоваться в устной пророческой речи. Внезапное прекращение поэтической декламации, нарушение ритма и размера должно было в таком случае «разбудить» слушателя, заставить его встрепенуться и напрячь внимание.

Кульминацией всего отрывка является 8-й стих: *Лев начал рыкать — кто не содрогнется? Господь Бог сказал — кто не будет пророчествовать?* Пророк говорит, что он, даже если бы и захотел, не может противиться повелению Божию, повелению пророчествовать. Его собственная воля полностью подчинена воле Бога, она как бы «парализована» Богом, подобно тому, как лев своим рыком парализует добычу. Нечто подобное мы встречаем у пророка Иеремии, который так говорит о своем пророческом призвании: «И подумал я: не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его. Но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и не мог» (Иер 20:9). В этом смысле пророк — «попутчик» (3:3) Бога поневоле.

Рожок в руке трубача не может воспротивиться и отказаться трубить; птице не вырваться из тенет, которые уловили ее; никакому животному не устоять перед силой льва. Так никакому пророку не противостать властному божественному повелению пророчествовать — провозглашать волю Божью и Его суды. «Как можем не пророчествовать, говорят пророки, когда Бог, открыв нам тайны, тем самым учит нас, что и мы должны открывать оные вам», — парафразирует этот стих преп. Ефрем[387]. Ему вторит блаж. Иероним: «Исторический смысл этого следующий: если при голосе льва все содрогается и все живые существа охватываются страхом, то неужели мы не будем пророчествовать и говорить,

[386] Напр.: *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L* Ibid. P. 969.

[387] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 128.

когда Бог повелевает нам говорить и возвестить народу о предстоящих наказаниях?»[388].

Впрочем, у этих образов — двойной смысл: они рисуют не только отношения Бога с пророком, но и Его отношения с Израилем. Попутчик, львиная добыча, попавшая в силки птица — народ Израиля. Приходит день суда — и Бог расправится со своим народом, и тот никак не избегнет этой расправы. Согласно объяснению свт. Кирилла Александрийского, в 3:4 и в 3:8 «Бог уподобляет Себя льву», а в 3:5 — птицелову и силку: «Себя… Бог уподобляет птицелову и силку, повергающему гордых на землю, как бы спутывающему и подвергающему наказанию помышляющих только о земном»[389]. Суммируя весь отрывок 3:3–8, Йозеф Герц пишет в своем комментарии: «В этих предложениях содержится отчаянный призыв пророка задуматься над изреченным им пророчеством, а не отмахиваться от него под предлогом, что все это могут быть пустые предсказания, которые никогда не сбудутся»[390].

Пророческое слово актуально всегда. В 90-е годы прошлого века в Красноярске выходила небольшая православная газета «Миссионерский листок», над «шапкой» которой девизом стояли именно эти слова из книги пророка Амоса: *Лев начал рыкать — кто не содрогнется? Господь Бог сказал — кто не будет пророчествовать?*

Против Самарии

3:9–12 *Провозгласите на кровлях в Азоте*
и на кровлях в земле Египетской
и скажите: соберитесь на горы Самарии
и посмотрите на великое бесчинство в ней
и на притеснения среди нее.
Они не умеют поступать справедливо, говорит Господь:
насилием и грабежом собирают сокровища
в чертоги свои.

---

[388] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 42–43.

[389] *Кирилл Александрийский, свт* Ibid. С. 440.

[390] *Герц Й.* (ред.). Пятикнижие и Гафтарот с классическим комментарием «Сончино». Книга Брейшит. Москва-Иерусалим, 1994. С. 192.

Посему так говорит Господь Бог:
вот неприятель, и притом вокруг всей земли!
Он низложит могущество твое,
и ограблены будут чертоги твои.
Так говорит Господь:
как пастух исторгает из пасти львиной
две голени или часть уха,
так спасены будут сыны Израилевы,
сидящие в Самарии в углу постели и в Дамаске на ложе.

...в Азоте... Ашдод (אַשְׁדּוֹד) — филистимский город, уже упоминавшийся в 1:8. Несколько странно это обращение к уже осужденному городу («и истреблю жителей Азота»), притом не такому уж значительному, в книге Иисуса Навина, например, упоминаемому всегда лишь вместе с другими городами (Нав 11:22; 13:3; 15:47). LXX вместо «Ашдод» видит здесь «Ашшур» и переводит: «в Ассирии» (ἐν Ἀσσυρίοις). В таком случае, пророк обращается к двум величайшим державам своего времени: на запад к Египту (постоянно присутствующему в израильской истории) и на восток к Ассирии. С двух сторон Израиля — могучие враги: Египет, Ассирия. Это созвучно словам 11-го стиха: *вот неприятель, и притом вокруг всей земли!* Но этот, кажущийся логичным, вариант, ввиду отсутствия текстуальных источников, считается в современной библеистике неубедительным[391]. Таргум, Пешитта, Вульгата и все греческие переводы, за исключением LXX, переводят: «Азот».

...горы Самарии, הָרֵי שֹׁמְרוֹן. На горе Шомрон (שֹׁמְרוֹן) находился одноименный город. Он был построен около 870 г., во время правления Амврия (Омри): «И купил Амврий гору Семерон (Шомрон, שֹׁמְרוֹן) у Семира за два таланта серебра, и застроил гору, и назвал построенный им город Самариею (Шомрон, שֹׁמְרוֹן). Омри сделал Шомрон новой столицей Израиля. В 721 г. город после трехлетней осады пал и взявшие его ассирийцы распространили название Шомрон на всю новообразованную провинцию, которая включила

[391] См., напр.: *Snyman S.D.* A Note on Ashdod and Egypt in Amos III, 9. «Vetus Testamentum», № 44 (1994). P. 559–562. *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 72.

в себя центральное нагорье страны. Это название за областью закрепилось, пережило все последующие исторические эпохи и существует до сих пор. Мы встречаем его в Новом Завете (Ин 4:4. Деян 1:8) и на картах современного Израиля. Но во времена Амоса Шомроном назывался один лишь город и одна лишь гора — та, на которой этот город стоял. Быть может, поэтому в LXX мы встречаем единственное число: τὸ ὄρος: вполне возможно, греческий переводчик пользовался еврейским текстом, в котором слово «гора» стояло в единственном числе: הר, а не во множественном, как у масоретов. Аппарат в BHS допускает возможность позднейшей редакторской вставки буквы י.

...насилием и грабежом, חָמָס וָשֹׁד. Эти термины — חָמָס и שֹׁד — у пророков часто идут вместе: Иер 6:7[392]; 20:8[393]. Иез 45:9[394]. Авв 1:3[395]. LXX: ἀδικίαν καὶ ταλαιπωρίαν, беззаконием и страданием. Слово ἀδικία в LXXАм встречается только здесь.

...насилием и грабежом собирают сокровища... Точнее: собирают (в сокровищницу, во хранилище) насилие и грабеж. В этих словах звучит горькая ирония: правители города собирают богатства, думая ими обезопасить себя, но в глазах Божьих они копят вовсе не сокровища, а беззаконные дела. Преступления — вот подлинное «сокровище» алчных начальников.

В церковнославянском переводе здесь стоит замечательное древнерусское слово «сокровищствовати»: *сокровищствующіи неправду и страсть.*

Блаж. Феодорит так парафразирует и затем поясняет это место: «Отваживаясь на многочисленные неправды и порабощая бедных, не хотели вы знать, какие плоды приносит беззаконие, но сокровиществовали неправду, пожиная от сего бедствие и плен. И весьма кстати употребил слово *сокровиществовали*, научая сим,

392 В Синодальном пер.: насилие и грабительство.

393 В Синодальном пер.: кричу о насилии, вопию о разорении.

394 В Синодальном пер.: обиды и угнетения.

395 Здесь обратный порядок слов: שֹׁד וְחָמָס. В Синодальном пер.: грабительство и насилие.

что не предается забвению ничто из сделанного нами, но как в некоей сокровищнице сохраняется в Божией памяти, как хорошо и во благо делаемое, так и противоположное сему»[396]. «По словам Амоса, благополучие власть имущих зиждется на угнетении слабых, лживости, бесчеловечности и продажности», — комментирует пророческие строки протоиерей Александр Мень[397].

...вот неприятель, и притом вокруг всей земли!.. Этим неприятелем будет Ассирия. Слово צַר в Писании имеет два основных значения: 1) узость, теснина, тесный, а в переносном значении: тоска, тревога; 2) враг, неприятель, противник. Во втором значении термин применяется реже (напр.: Втор 33:7. Ис 1:24. Иов 6:23). Именно в этом значении он здесь употреблен. LXX и Акила увидели здесь название финикийского города Тир (Цор, צר): Τύρος. Такое понимание совершенно затемняет смысл фразы. Это понимал Симмах, переведя слово צר как πολιορκία, «осада». В Таргуме находим слово עקא, которое Юнгеров переводит как «стеснение, бедствие»[398], а Карбоне и Рицци — как «tribolazione»[399].

Слова צַר וּסְבִיב буквально означают «неприятель и окружение». Юнгеров размышляет над этим неудобопонятным выражением: «Нельзя скрывать, что масоретское чтение צַר וּסְבִיב довольно трудно для понимания, как будто легко навертывается конъектура סביב צָרוּ, но и это чтение также неясно: стеснили кругом… кто? Притом, все древние переводы… читают раздельно צר, чем подтверждают нынешнее еврейское чтение и заставляют в особенностях краткой, отрывочной речи Амоса искать происхождения этих слов. Такие краткие, как бы восклицательные и внезапные обороты нередки у Амоса (напр., 6:10,12–13; 8:3). Пророк своим богопросвещенным взором видит уже врага и, указывая на него соотечественникам, говорит: вот, вокруг земли Израильской стоит уже враг!..»[400].

---

396 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 359.

397 *Мень Александр, прот.* Вестники Царства Божия. Брюссель, 1986. С. 69.

398 *Юнгеров П.* Ibid. С. 54.

399 Мука, мучение (ит.). *Carbone S P., Rizzi G.* Ibid. P. 82.

400 *Юнгеров П.* Ibid. С. 54.

...ограблены будут чертоги твои... Справедливое возмездие ждет отцов израильской столицы. Эти могущественные и чувствующие себя в безопасности беззаконники очень скоро лишатся своих неправедных богатств.

Блаж. Иероним дает необычное — экклезиологическое — толкование этого отрывка. Под Самарией он предлагает видеть еретиков, а под падением израильской столицы — низложение всех ересей в судный день: «Еретики подвергнутся нападению в день суда, и вся сила их ослабеет, и будет расхищено приобретенное ими посредством грабежа, так что будут избавлены обольщенные ими народы, или, наверное, ежедневно они будут подвергаться нападению со стороны членов Церкви и окружаться свидетельствами Писаний, и будет разрушена сила их силлогизмов и хитроумствований, которыми они подкрепляли свое учение. И будут расхищены чертоги их, так что те, кои были похищены у Церкви, снова возвратятся в Церквовь»[401].

Горько и оскорбительно, конечно, израильтянам слышать этот пророческий призыв, обращенный к языческим народам. Язычники, недруги Израиля, над которыми в предыдущих речах провозглашались обвинения, призываются теперь в свидетели против народа Божия! Вот как комментирует обращение пророка к язычникам Павел Юнгеров: «Пророк начал свои речи судом на языческие народы за их преступления против присущего человеческой душе закона человеколюбия. Теперь, в суде на Израиля, пророк обращается к тем же языческим народам и выставляет их свидетелями и судьями поведения Израиля»[402]. «И Хамову потомству будут на диво беспорядки, притеснения и грабительства, совершающиеся в Самарии», — восклицал другой церковный писатель XIX века, Алексей Хергозерский[403].

...как пастух исторгает из пасти львиной две голени или часть уха, так спасены будут сыны Израилевы... Пророк вновь обраща-

[401] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 46.

[402] *Юнгеров П.* Ibid. С. 53.

[403] *Хергозерский А.* Обозрение пророческих книг Ветхого Завета. Санкт-Петербург, 1899. С. 160.

ется к близкому ему образу пастушеской жизни. Образ пастуха, защищающего стадо от льва, заставляет вспомнить Давида. «И сказал Давид Саулу: раб твой пас овец у отца своего, и когда, бывало, приходил лев или медведь и уносил овцу из стада, то я гнался за ним, и нападал на него, и отнимал из пасти его, а если он бросался на меня, то я брал его за космы, и поражал его, и умерщвлял его» (1Цар 17:34–35). Львы и медведи в то время представляя реальную угрозу жизни людей и домашних животных, они водились в Палестине вплоть до времен крестоносцев. Израиль, утверждает Амос, беззащитен перед хищными врагами. Те немногие, что спасут свою жизнь, будут свидетелями катастрофы, словно вестники из книги Иова («Спасся только я один, чтобы возвестить тебе». — Иов 1:15,16,17,19). Но лев, как помним, у Амоса метафорически изображает Бога. Хищность ассирийцев — лишь видимое проявление божественной ярости. «Так как пастух не знает ничего более страшного, нежели лев, то он сравнивает гнев Господень со львами», — объясняет блаж. Иероним[404]. Очень красиво толкует эти слова блаженный Феодорит. «Как лев, похитив овцу, всю ее пожирает, и уходит, оставив только негодное в пищу, и сие-то пастух бывает принужден взять в доказательство владельцу овцы, что съедена она зверем, так, — пишет кирский святитель, — десять колен будут преданы ассириянам, и те одни избегнут отведения в рабство, которые по худородности и бессилию будут презрены врагами»[405]. «Спасенные израильтяне, — комментирует Симиан-Йофре, — будут так малы и в таком плохом состоянии, как останки овцы, которые пастуху удается «спасти», чтобы продемонстрировать хозяину стада свою невиновность в гибели стада[406]. В этом сравнении ударение делается не на личности спасенных (некоторых израильтянах, обитающих в Самарии), и не на факте спасения, а на всеохватности разрушения»[407].

[404] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 47.

[405] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 360.

[406] Ср.: Исх 22:13. Мехильта Незикин 16,65.

[407] *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 73. Ср. комментарий в BJ, отрицающий, что в 3:12 говорится об остатке: «В действительности здесь говорится не о маленьком остатке спасенных, но, напротив, Амос с иронией заявляет, что… от стада

«Спасение» некоторых израильтян во время погибели всего народа — эта тема прозвучит у пророка и дальше, в его призыве к народу: «Возненавидьте зло и возлюбите добро, и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Саваоф помилует остаток Иосифов» (5:15). Видимо, Амос и является автором темы «остатка». У него она лишь намечена, ее разовьют пророки Исайя, Михей, Софония, Иеремия и Иезекииль, но уже в применении не к Израилю, а к Иуде.

...сидящие в Самарии в углу постели и в Дамаске на ложе. Современные комментаторы сходятся во мнении, что этот образ — труден и малопонятен. Сидеть в углу постели не очень-то удобно[408]. Чем вызвано это неудобство? Забились ли в этот угол от страха, во время осады и взятия Самарии? Но слово מִטָּה может ведь означать не только постель для сна (напр., Быт 47:31; 48:2; 49:33. Исх 7:28. 1Цар 19:13,15,16), но и пиршественное ложе (Есф 1:7. Иез 23:41). И тогда угол такого «дивана» будет как раз самым комфортным местом.

Сирийская столица Дамаск здесь, по всей видимости, не причем, а речь идет о «дамасском одре», названном так потому, что его устилали коврами дамасской работы. Так, между прочим, перевел выражение דְמֶשֶׁק עָרֶשׂ Юнгеров, прокомментировав: «Дамасский, искусственный, причудливый, дамасской работы... Дамаск славился своими коврами, устилавшими ложа древних богачей... Можно думать, что пророк имеет ввиду вообще спокойную, окруженную богатой обстановкой жизнь самарийских князей, неживишхся как на застольных пирах, так и в богатых дортуарах»[409]. Однако, «да-

останутся лишь «ошметки», как свидетельство невиновности пастуха, то есть Господа и его пророка». Рожки да ножки, сказали б мы по-русски.

[408] Так думает, напр., Симиан-Йофре: *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 74. О выражении «в углу постели» см., напр.: *Pfeifer G.* «Rettung» als Beweis der Vernichtung, Am 3,12. «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 100 (1988). P. 269–277.

[409] *Юнгеров П.* Ibid. С. 54–56. Здесь, мне кажется, полезно провести параллель с нашим недавним прошлым. В «застойный» (иногда иронично называемый «застольным») период истории СССР именно ковры на полах и на стенах советских квартир были показателем благополучия и достатка их хозяев. Только были эти ковры уже не «дамасскими», а «персидскими», на худой конец — «туркменскими».

масские» ковры и «дамасская» мебель известны лишь с началом эллинистической эпохи, поэтому предположение Юнгерова ничем нельзя подкрепить.

Термины מִטָּה и עֶרֶשׂ у Амоса появляются вместе также в 6:4: «…лежите на ложах из слоновой кости и нежитесь на постелях ваших». В Псалтири эти слова стоят в синонимической параллели одно другому: «Каждую ночь омываю ложе мое (מִטָּתִי), слезами моими омочаю постель мою (עַרְשִׂי)» (Пс 6:7).

LXX ошибочно перевели עֶרֶשׂ словом ἱερεῖς, священники. Юнгеров предполагает, что слово עֶרֶשׂ было «вначале оставлено без перевода и писалось лишь греческими буквами — ἀρές, а последующие справщики сочли это ἀρές ошибкою и заменили сходным и понятным ἱερεῖς»[410]. Карбоне и Рицци предполагают, что под рукой переводчиков LXX, возможно, был другой, более исправный по отношению к масоретскому, текст[411]. Однако, другие греческие переводы соответствуют еврейскому слову: у Акилы — κράββατον, *кровать, постель, одр*; у Симмаха и Феодотиона — κλίνη, *кровать, постель, застольное ложе*. Vulgata: grabatum, *кровать*.

Древние экзегеты истолковывают 3:12 аллегорически. У Иеронима пастух — это Церковь и ее пастыри, лев — еретики, а исторгнутая из их пасти добыча — христиане, «стадо Господне, овец которого часто растерзывают лютые львы, и из пасти их едва исторгаются две голени или край уха. Голень указывает на путь учений, а ухо на таинственное значение слов. Поэтому и апостол повелевает ходить босыми ногами, без обуви и безо всего, сделанного из кожи мертвого животного… Этот путь как еретики, так учители их, демоны, стараются заградить и опутать сетями, чтобы мы пали на пути, который есть Христос. Но приходит член Церкви, человек Божий, Самсон, означающий солнце, и убивает льва; сошедши в ров преисподний, освежающий воды во время снега, бури и дождя, он удушает льва, чтобы мы твердою ногою могли следовать за Господом и внимательными ушами слушать слова Его»[412].

---

[410] *Юнгеров П.* Ibid. С. 55.

[411] *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 85.

[412] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 48.

У Кирилла пастух — Христос, лев — сатана: «Сатана похищал и пожирал живущих на земле и — ужаснее, чем даже звери. Но явился и спас нас Пастырь добрый, душу Свою положивший за овцы, исторг нас, как оставленных в живых, так и умерших»[413]. Свт. Василий Великий пользуется этим пророческим образом для иллюстрации аскетической борьбы. Увещевая некоего падшего монаха, он пишет в ободрение ему: «Вспомни доброго Пастыря, который, идя за тобою в след, отнимет тебя, хотя бы оставались только «две голени или обушие уха». Отскочи от нанесшего тебе рану»[414].

Против Вефиля

3:13–15 *Слушайте и засвидетельствуйте дому Иакова,*
говорит Господь Бог, Бог Саваоф.
Ибо в тот день, когда Я взыщу с Израиля
за преступления его,
взыщу и за жертвенники в Вефиле,
и отсечены будут роги алтаря и падут на землю.
И поражу дом зимний вместе с домом летним,
и исчезнут дома с украшениями из слоновой кости,
и не станет многих домов,
говорит Господь.

Если Самария (Шомрон) — государственная столица десятиколенного Израиля, то *Вефиль* (בית־אל *Бейт-Эль*) — его «духовная» столица. Связанный с памятью Патриархов (Быт 12:8; 28:11–19; 35:1–7) город во времена Иеровоама I стал местом главного, царского святилища[415], местом паломничества последующих израильских монархов. Таким он остается и во времена Амоса: священник Амасия в полемике с Амосом называет Вефиль «святыней царя» и «домом царским» (7:13). Религиозный синкретизм, связанный с культом золотых тельцов сурово осуждается библейскими писателями[416]. Но у Амоса

[413] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 450–451.

[414] *Василий Великий, свт* К падшему монаху. Творения. Том III. Москва, 1911. С. 65.

[415] См. главу «Исторический контекст книги пророка Амоса» наст. работы.

[416] См. экскурс «Грех Иеровоамов» в главе «Вступление» наст. работы.

это осуждение не является чисто религиозным, оно всегда связано с нравственными и социальными требованиями. Собственно, как мы увидим дальше — в 4–5 главах книги — огонь пророческого обличения обрушивается не на само вефильское богослужение, а на сопровождающие его беззакония и лицемерие (ср. 4:4–5; 5:4–13).

В этой короткой речи объединены вместе пророчество против царской власти и пророчество против незаконного вефильского культа: это религиозно-политическое пророчество. Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас комментируют весь текст так: «В этом пророчестве смешаны роскошь с благочестием, дома с жертвенниками… Как известно, алтари предназначены и для обычного культа,.. и для того, чтобы в опасные моменты быть убежищем от неприятеля. Прекратится возможность того и другого, потому что в день воздаяния первыми падут именно алтари. Бог не одобряет функционирования алтарей, которые служат гарантией несправедливости»[417]. Именно здесь, в этих стихах открывается, наконец, главный объект пророческой критики — поддерживаемая духовенством верховная власть. Наказанию подвергнутся Вефильское святилище (*жертвенники в Вефиле*; *роги алтаря*), израильская монархия (*дом зимний* и *дом летний*) и связанные с ней богачи (*дома с украшениями из слоновой кости*).

Слушайте и засвидетельствуйте… Очевидна прогрессия, если сравнить с 3:1 («слушайте») и с 3:9 («провозгласите»). Пророк призывает своих слушателей (тех же, что и в 3:9?[418]) быть свидетелями против *дома Иакова* — против *Израиля* (два названия Северного царства стоят здесь в параллели друг другу).

…Господь Бог, Бог Саваоф. אֲדֹנָי יהוה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת, *Адонай YHWH Элоhей hа-Цеваот — (мой) Господь YHWH Бог Саваоф.* Похожую форму наименования Бога мы находим в 5:16, только

[417] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L* Ibid. P. 971.

[418] Так полагают, напр., Юнгеров (*Юнгеров П.* Ibid. С. 58) и Симиан-Йофре (*Simian-Yofre H.* Ibid. P. 73). У Симиан-Йофре имеется и филологическая статья о корне יוד, от которого образуется глагол «свидетельствовать, быть свидетелем» и существительное «свидетель»: *Simian-Yofre H.* ‘wd. «Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament», № 5. С. 1107–1128.

там слово אֲדֹנָי стоит не в начале, а в конце. Более краткая форма — יהוה אלהי צְבָאוֹת — встречается еще в пяти местах у Амоса (4:13; 5:14,15,27; 6:8,14). В 6:14, как и здесь, צְבָאוֹת стоит с артиклем: הַצְבָאוֹת, в остальных случаях — без артикля). В других книгах словосочетание יהוה אלהי צְבָאוֹת появляется еще шесть раз — пять раз у Иеремии (5:14; 15:16; 35:17; 38:17; 44:7) и один раз в Псалтири (89[88]:9)[419].

...отсечены будут роги алтаря... Вефильский жертвенник просуществует много дольше Израильского царства, переживет ассирийское нашествие и будет разрушен спустя почти столетие после него иудейским царем-реформатором Иосией: «Жертвенник, который в Вефиле, высоту, устроенную Иеровоамом, сыном Наватовым, который ввел Израиля в грех, — также и жертвенник тот и высоту он разрушил, и сжег сию высоту, стер в прах, и сжег дубраву» (4Цар 23:15).

По всей видимости, вефильский жертвенник имел, как иерусалимский и как многие другие израильские жертвенники, четыре рога на четырех верхних углах (Исх 27:2)[420]. Роги жертвенника служили защитой тому, кто хватался за них (ср. 3Цар 1:50–51). Теперь они будут отсечены — и не за что будет больше схватиться, ища спасения! Культ без правосудия не сможет умилостивить Бога, не отменит наказания.

...дом зимний вместе с домом летним... «Летний дом» нигде в Писании больше не встречается, зимний — еще единожды, в Иер 36:22. Летние и зимние царские резиденции упоминаются на стеле северосирийского царя Бар-Ракиба, вассала Ассирии[421]. Летние и зимние дома могли, по предположению Юнгерова, быть всего лишь разными этажами одного и того же здания: «Зимние

---

[419] Аналитическую статистику см., напр.: *Dempster S* The Lord is His Name. A Study of the Distribution of the Names and Titles of God in the Book of Amos. «Revue Biblique»№ 98 (1991). P. 170–189.

[420] См., напр.: *Suring M.L.* The Horn-Motif in the Hebrew Bible and Relatied Ancient Near Eastern Literature and Iconography. Berrien Springs, 1982.

[421] Прибл. датировка стелы — 733–728 гг. *Donner H., Röllig (red.).* Kanaanäische und Aramäische Inschriften. Wiesbaden, 1966. P. 216.

этажи устроялись, может быть, наверху, окружены были галереями, закрытыми на зиму,.. имели для тепла камины и жаровни (Иер 36:22), а летние этажи были внизу для прохлады от летнего зноя (Суд 3:20)»[422].

...дома с украшениями из слоновой кости... Раскопки Самарии и некоторых других городов подтвердили описанную здесь роскошь: археологами было найдено множество пластин из слоновой кости, служивших для инкрустации[423].

К этому отрывку свт. Кирилл Александрийский прилагает следующее нравственно-практическое поучение: «При отсутствии в нас всякого уважения к справедливости никакой пользы не принесет нам мирской блеск — ни богатство, ни слава и ничто другое, составляющее предмет роскоши... Для Бога приятнее, если мы любим справедливость, сокровища на небесах, стремимся только к высшим благам и укрепляемся в уповании на Бога, ибо все мирское ничтожно и скоропреходяще и никогда не достигает твердости, тогда как те пребывают и сохраняются и сопутствуют в бесконечные веки»[424].

А для блаж. Иеронима грозные слова Амоса служат увещанием против еретиков: «Когда Господь начнет посещать Израиля... за преступления, то посетит также и за жертвенники в Вефиле, — не один жертвенник, который находится в церкви, но весьма многие жертвенники еретиков. Ибо они имеют столько жертвенников, сколько расколов. Он отсечет также роги жертвенника, — единственного, который у них есть, как они высокомерно хвастаются. И падут роги, то есть высокомерие их, на землю. И поразит Он дом зимний, то есть тех еретиков, которые истощают себя воздержанием, постом, сухоядением и лежанием на земле и к числу которых принадлежат Татиан и Манес, и дом летний, каковы николаиты и евномиане и новые последователи старой ереси, которые предаются всякому наслаждению для удовлетворения чрева. И погибнут дома

---

[422] *Юнгеров П.* Ibid. С. 55.

[423] «Biblisch-historisches Handwörterbuch», I. Göttingen, 1962. P. 393 s.

[424] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 453.

из слоновой кости, построенные с блеском и изяществом риторического искусства. И исчезнут многие здания, рассеянные по всей вселенной. Ибо когда восстанет единая истина, то многочисленная ложь будет разрушена»[425].

Против богатых женщин Самарии

4:1–3 *Слушайте слово сие, телицы Васанские,*
которые на горе Самарийской,
вы, притесняющие бедных, угнетающие нищих,
говорящие господам своим: «Подавай, и мы будем пить!»
Клялся Господь Бог святостью Своею, что вот,
придут на вас дни,
когда повлекут вас крюками и остальных ваших удами.
И сквозь проломы стен выйдете, каждая, как случится,
и бросите все убранство чертогов,
говорит Господь.

Звучит очередной призыв слушать слово (ср. 3:1,13; 5:1).

...телицы Васанские... Расположенная в северном Заиорданье область Васан (בָּשָׁן, *Бошан*) — владение полуколена Манассии — славилась своими мягкими плодородными землями, тучными пастбищами. Домашний скот здесь нагуливал жир, тучнел, не испытывая недостатка в сочных травах.

Словом פָּרָה обозначается, собственно, взрослая корова (для молодой тёлки, юницы, есть другое слово — עֶגְלָה). Что это, почетный титул или, напротив, насмешливое оскорбление? «Если у мужчин титулы «бык», «баран» были официальными титулами авторитетных людей, не следует ли думать, что и их жены могли именоваться соответственно?» — задаются вопросом Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас[426]. Они обращают внимание также на то, что тучность, упитанность — образ богатства, которое в Ветхом Завете часто является божественным благословением. Однако, ожирение

[425] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 49–50.

[426] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 971.

в Писании может быть и образом самодовольства, чванства, гордыни, как это, например, в 73/72 Псалме, гротескно описывающем благоденствие нечестивцев: «Гордость, как ожерелье, обложила их, и дерзость, как наряд, одевает их; выкатились от жира глаза их...» (Пс 73[72]:6–7), или в обличительной предсмертной песне Моисея: «И утучнел Израиль, и стал упрям; утучнел, отолстел и разжирел; и оставил он Бога, создавшего его, и презрел твердыню спасения своего» (Втор 32:15). «Может быть, Амос играет двумя значениями... слова», — предполагают испанские комментаторы[427]. Словно коровы, пасущиеся на Васане, эти богатые столичные дамы ни в чем не имеют нужды. Но роскошь, в которой они купаются — продукт нечестной эксплуатации бедняков, и именно за это они подвергаются пророческому бичеванию. «Свое обличение пророк начинает с самарийских женщин, по своей привольной жизни, по бесстыдству и тучности, похотливости и злостности подобных жирным телицам, пасущимся на привольных васанских лугах»[428], — комментирует Павел Юнгеров. Кроме того, здесь, быть может, не только осуждается вопиющее социальное бедствие, но содержится и критика культа: вполне возможно, эти женщины могли быть связаны со священной проституцией (ср. 2:7)[429].

...господам своим... Словом «адон» (אָדוֹן) — «владыка», «господин», «хозяин» — в Писании может называться не только Бог, но и люди, обычно монархи. Так названы, к примеру, египетский фараон (Быт 40:1), израильский царь Ахав (4Цар 10:2,3,6), различные ближневосточные цари (Иер 27:4), просто «другие владыки» (Ис 26:13).

Блаж. Феодорит: «По причине... роскоши жены присвояли себе принадлежащее подвластным, не отказывались повелевать и мужьями, которым подчинены по Божию закону, и требовали от них услуг»[430]. Юнгеров, следуя этому святоотеческому пониманию, полагает, что господами названы здесь мужья этих вельможных

---

[427] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 971.

[428] *Юнгеров П.* Ibid. С. 64.

[429] Так считает, напр., Альберто Мелло: *Mello A* Amos e Osea. Bose, 2003 (аудиозапись лекций, в печатном виде работа пока не издана).

[430] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 361.

женщин: «Сохраняя от патриархального времени терминологию в обращении с мужьями: «господин мой» (Быт 18:12), самарийские женщины на самом деле мужей своих сделали рабами своей прихоти»[431]. Симиан-Йофре считает, что речь идет здесь не о мужьях, а о влиятельных людях, имеющих вес в обществе[432]. Такое мнение вполне согласуется с толкованиями блаж. Иеронима и свт. Кирилла. Иероним: «Вы — тучные телицы,.. вы угнетаете всех смиренных и говорите своим господам, то есть пастухам, под которыми мы понимаем царей: дайте нам, и мы будем пить»[433]. Кирилл: «Они непокорны и не хотят уступить самим правителям своим в том, что касается царственной чести, но по безмерной дерзости на самих господ своих как бы налагают обязанности, свойственные слугам, так как осмеливаться сказать людям, власть имущим и стоящим наверху: подавайте, и мы будем пить — более свойственно желающим повелевать, чем повиноваться»[434]. Впрочем, любое из этих двух пониманий, имеющих сторонников как в древней, так и в современной экзегетике, не противоречит другому: для жен вельмож, да и самой царицы собственные мужья могли быть одновременно и представителями власти.

Невеселый конец ожидает этих властных и развязных столичных матрон. «Они будут взяты в плен во время войны и будут унесены или увезены по праву победы», — поясняет блаж. Иероним[435]. Они не имели сострадания к бедным и нищим, потому и сами не смогут в день взятия города врагами рассчитывать на сострадание. Далее пророк рисует жуткую картину того, как будет это происходить: *сквозь проломы* городских *стен* немилостивые захватчики выволокут беззащитных женщин *крюками* и *удами*: всех их ждет ассирийский плен.

Клялся Господь Бог... נִשְׁבַּע אֲדֹנָי יהוה. Буквально: *клялся Господин (Хозяин) YHWH.* Амос здесь называет Господа Хозяином,

[431] *Юнгеров П.* Ibid. С. 64. Так же считает Соджин: *Soggin A.* Ibid. P. 100.

[432] *Simian-Yofre H.* Amos. Nuova versione, introduzione e commento. Milano, 2002. P. 78.

[433] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 53.

[434] *Кирилл Александрийский, свт* Ibid. С. 454.

[435] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 54.

Господином — אֲדֹנָי, то есть также, как выше названы те, к кому обращаются самарийские женщины. В этом — пророческая укоризна: вашими подлинными господами и хозяевами являются ваши сотрапезники — израильские вельможи и князья, а до Бога — подлинного Хозяина, Господина — вам и дела нет.

*...святостью Своею...*בְּקָדְשׁוֹ. Клятва Бога собственной святостью — явление очень редкое и торжественное, в Писании встречается еще только раз, в Псалтири: «Однажды Я поклялся святостью Моею: солгу ли Давиду?» (Пс 89[88]:36).

Перевод LXX в этом месте разнится с МТ: κατὰ τῶν ἁγίων, святыми (или: святынями) Своими. Согласно Карбоне и Рицци, речь идет об иерусалимском храме: «Концепция святости... в греческом выражении конкретизирована... иерусалимским святилищем...». Далее итальянские текстологи аргументируют этот тезис ссылкой на Иосифа Флавия, который использует множественное число среднего рода слова ἅγιος именно для обозначения храма[436].

...и бросите все убранство чертогов... Архим. Макарий (Глухарев) перевел это место так: «И будете отброшены в Армению». Такая разница объясняется тем, что это место МТ чрезвычайно трудно для перевода и, вполне возможно, даже испорчено.

В BHS мы читаем: וְהִשְׁלַכְתֶּנָה הַהַרְמוֹנָה. Александрийский кодекс LXX говорит о переселении «на горы Ремман»: ἀπορριφήσεσθε εις τὸ ὄρος τὸ Ρεμμαν. В Ватиканском кодексе, однако, находим: Ρομμαν, у Акилы — ʼΑρμονᾶ, а у Симмаха — ʼΑρμενίαν. Таргум тоже говорит о горах Армении: טורי הרמיני[437]. В Вульгате: Armon.

[436] *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 89. Ср. с Таргумом: יוי אלהים בקודשיה קיים, где בקודשיה можно перевести и как «святилище», и как «святость»: «Определил Господь Бог в Своей святости (во Своем святилище)».

[437] Если не считать этого сомнительного места, нигде больше в Ветхом Завете Армения не упоминается. Однако, вплоть до XIX в. многие путешественники, миссионеры и даже этнографы именно на Кавказе пытались искать потерянные в ассирийском плену израильские колена. Так, побывавший в 1837–38 гг. в Дагестане представитель Британского и иностранного Библейского общества Джекоб Самуэль, утверждал, что «евреи Прикаспия — потомки колен Гад и Дан» (*Samuel J.* The Remnant Found or The Place Israel's Hiding. London, 1846.

Церковнославянский перевод: на гору Ремман. Современные переводы часто видят здесь гору Ермон на севере Израиля, предлагая понимать все это выражение как угрозу переселения за Ермон — в Сирию и дальше.

Но, как мы видим из Синодального перевода, слово הרמונה может пониматься не только как имя собственное, топоним, но и как нарицательное[438]. Такому, нарицательному, пониманию следует ряд современных переводов. В древности тоже были сторонники нарицательного понимания. Давид Кимхи (Радак) переводит это слово как «дворец», а Раши интерпретирует всю фразу: «Вы должны отбросить вашу надменность и власть, которую вы взяли».

Итак, что же все-таки имеет ввиду еврейский текст? То, что израильтяне бросят свои чертоги, или то, что сами будут «отброшены» далеко от своей земли? Для Павла Юнгерова эта загадка не имела однозначного ответа: «Древние переводчики имели нынешний еврейский текст, но переводили по догадке, пояснительно. А потому на основании их построять конъектуры неосновательно. Может быть, дальнейшие филологические и географические изыскания сделают возможным и незатруднительным точное объяснение еврейского чтения масоретского»[439]. Прошло больше ста лет, и разноголосица современных переводов ярко демонстрирует, что интерпретация слова הרמונה по прежнему остается проблематичной. Но нельзя не согласиться с Альберто Соджином: «Состояние текста не позволяет нам войти в детали, однако, ясно, что речь идет о чем-то ужасном»[440]. О том же самом, добавим мы, о чем она шла в 3:9–15 — о неотвратимом божественном наказании.

P. 117), а раввин и историк Соломон Рапопорт, говорил, что, путешествуя по Кавказу, заметил в 1841 г., что «в трех верстах от Дербента евреи колена Менаше (*Манассия* Синодального пер. — Арс.) из Ширвана владеют собственной деревней и построили синагогу» (*Рапопорт С И.-Л.* Письмо 17. «Керен-Хемед». Т. V. Прага, 1841. С. 231). Обе цитаты — из статьи: *Куповецкий М.* Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа». «Этнографическое обозрение», № 6 (2009). С. 63 (вся статья: с. 58–73).

[438] Из старых русских переводов см. также пер. прот. Герасима Павского: «гаремы».

[439] *Юнгеров П.* Ibid. С. 66.

[440] *Soggin A.* Ibid. P. 100.

Бесполезное богослужение

4:1–5 *Идите в Вефиль — и грешите,*
в Галгал — и умножайте преступления;
приносите жертвы ваши каждое утро,
десятины ваши хотя через каждые три дня.
Приносите в жертву благодарения квасное,
провозглашайте о добровольных приношениях ваших
и разглашайте о них,
ибо это вы любите, сыны Израилевы,
говорит Господь Бог.

Младший современник Амоса Осия провозгласит от лица Божия: «Милости хочу, а не жертвы, и боговедения более, нежели всесожжений» (Ос 6:6). В Иудее то же скажет Исайя: «К чему Мне множество жертв ваших, говорит Господь... Не носите больше даров тщетных... Новомесячия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя...» (Ис 1:11,13–14). Такое неприятие Богом жертв и всего богослужения объясняется у пророков просто: «Беззаконие — и празднование!» (Ис 1:13). Отношения с ближними — неустранимая интегральная часть единого Закона. Невозможно исполнять культовые предписания Торы и не обращать внимания на нравственные требования божественного учения! Пророки никогда не выступают против культа как такового, но они всегда настаивают на бесполезности, ненужности и даже кощунственности такого культа, отправление которого не сопровождается добрым и справедливым отношением к ближним. Когда из религиозной жизни исчезает милость, тогда все ее проявления — грех. Нельзя приносить в жертву Богу отнятое у слабых. Из богатства, нажитого на притеснении бессильных, отделять десятины — кощунство. Такие дары — мерзость для Бога, при всей их формальной «правильности». Они не очищают от грехов, а наоборот — умножают преступления, усугубляют вину. Вопль обижаемых бедняков громче молитв обобравших их богатеев. Гимнов и просьб последних Бог не слышит, и даров в руках их не видит: «Когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои, и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови» (Ис 1:15). Не приятные чистые дары, а — кровь невин-

ных, вот что в руках у приходящих в святилище вельмож и богачей. Потому и получат они за такие свои приношения вовсе не то, о чем просят: их ждет не благословение, а проклятие и неотвратимое наказание. Похожая ситуация описывается в книге пророка Иеремии, который был свидетелем разрушения иерусалимского храма и конца Иудейского царства. Накануне катастрофы он увещевал своих соотечественников покаяться и начать справедливо относиться к ближним (Иер 7:5–6), но те, продолжая творить беззакония, лишь утешали себя обманчивыми словами: «Здесь храм Господень, храм Господень, храм Господень» (Иер 7:4). И тогда жителям Иерусалима был адресован риторический вопрос: «Не сделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое?» (Иер 7:11). Святилище, ставшее местом «оправдания» греха, должно быть уничтожено. Совсем скоро так произойдет со святилищем в Вефилем, а через несколько поколений — с иерусалимским храмом.

Саркастически звучат здесь слова пророка о десятинах. Десятины приносились раз в три года, в так называемый «год десятин» (ср. Втор 14:28; 26:12). Можете *приносить хоть через каждые три дня*, — говорит пророк, толку от этого не будет. Десятинами от неправедной наживы вы не умилостивите Бога, а лишь раздражите Его.

Блаж. Иероним так развивает пророческую мысль: «Твое пленение, несчастный Израиль, уже близко; уже приближается ассирийское войско. Делай что угодно — совершай беззакония, свободно блудодействуй с идолами, и чем более ты будешь бесстыдным, тем более в твоих страданиях обнаружится справедливость Моего определения»[441].

...в Галгал... С трудом локализуемый учеными[442], холм Галгал («круг», «колесо» (каменный) «диск»), согласно книге Судей, уже в очень древнюю эпоху был местом где стояли истуканы (Суд 3:19). Овеянное древней славой Иисуса Навина (Нав 4:19–24; 5:10; 9:6; 10:6; 14:6) и Самуила (1Цар 11:14–15), в позднюю монархическую эпоху это место стало местом откровенного идолослужения

---

441 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 57–58.

442 Обзор археологических гипотез см., напр.: *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. С. 183. Топографические данные см. также: *Aharoni Y.* The Land of the Bible. London, 1967 (табл. на стр. 371 и дал.).

(Ос 4:15;9:15;12:11). Мы не знаем, как выглядел культ в Галгале, но для того, чтобы совершать служение, угодное Богу, израильтянам нужно было перестать туда ходить, на этом пророк будет настаивать в 5:5. Если же они хотят погибнуть, что ж, пусть ходят: *идите... в Галгал — и умножайте преступления,* — звучит ироничное пророческое приглашение.

Как в 4:4, так и в 5:5 Галгал и Вефиль называются пророком вместе. Видимо, у «благочестивых» угнетателей оба святилища — официальное в Вефиле и историческое в Галгале — пользовались неизменным почетом и были обязательными местами их паломничеств.

Приносите в жертву благодарения квасное... В Моисеевом законодательстве нет такого предписания. Может быть, сжигание квасного хлеба вместо пресного было какой-то местной «благочестивой» практикой. Алонсо-Шёкель предполагает, что слово «квасное» (חָמֵץ, *хамец*) могло быть употреблено пророком намеренно, саркастически, по созвучию со словом «насилие» (חָמָס, *хамас*) в 3:10[443]. В Таргуме мы, по всей видимости, имеем дело с заменой слова *хамец* на *хамас* и потому читаем: *Собирающие от насилия* (אונים) *жертвы благодарения.* אונים по-арамейски означает то же, что на иврите חָמָס.

Перевод LXX не имеет ничего общего с МТ: *Прочитали закон открыто* (ἔξω). Возможно, греческий переводчик имел под рукой еврейский текст, отличный от масоретского[444]. Ср. перевод 5:10.

Свщмч. Мефодий Патарский, комментируя это место по тексту LXX, пишет: «Пророк сильно укоряет их… за то, что, нарушая заповеди и совершая нечестие пред Богом, они лицемерно, как будто благочестивые, читали заповеди, а в душе не принимали их, не содержали с верою, напротив, презирали, отвергая их своими делами»[445].

...Господь Бог: אֲדֹנָי יהוה.

---

[443] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 972.

[444] Так считают, напр., Карбоне и Рицци: *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 93. В любом случае, в переводе LXX, где исчезает повелительное наклонение, пророческий призыв совершенно теряет свою парадоксальность и ироничный тон.

[445] *Мефодий Патарский, свщмч.* Пир десяти дев, IV, 4. Творения. Санкт-Петербург, 1905. С. 63.

Ожесточение

4:6–13 *За то и дал Я вам*
голые зубы во всех городах ваших
и недостаток хлеба во всех селениях ваших, —
но вы не обратились ко Мне, говорит Господь.
И удерживал от вас дождь
за три месяца до жатвы,
и проливал дождь на один город,
а на другой город не проливал дождя,
один участок напояем был дождем,
а другой, не окропленный дождем, засыхал.
И сходились два-три города в один город,
чтобы напиться воды,
и не могли досыта напиться, —
но и тогда вы не обратились ко Мне, говорит Господь.
Я поражал вас ржою и блеклостью хлеба,
множество садов ваших, и виноградников ваших,
и смоковниц ваших, и маслин ваших пожирала гусеница, —
и при всем том вы не обратились ко Мне,
говорит Господь.
Посылал Я на вас моровую язву, подобную египетской,
убивал мечом юношей ваших, отводя коней в плен,
так что смрад от станов ваших поднимался
в ноздри ваши, —
и при всем том вы не обратились ко Мне,
говорит Господь.
Производил Я среди вас разрушения,
как разрушил Бог Содом и Гоморру,
и вы были выхвачены, как головня из огня, —
и при всем том вы не обратились ко Мне, говорит Господь.
Посему так поступлю Я с тобою, Израиль;
и как Я так поступлю с тобою,
то приготовься к сретению Бога твоего, Израиль.
Ибо вот Он, который образует горы и творит ветер,
и объявляет человеку намерения его,
утренний свет обращает в мрак,
и шествует превыше земли.
Господь Бог Саваоф — имя Ему.

В пяти строфах (4:6–11) перечисляются в прогрессии пять различных наказаний, уже обрушившихся на Израиль. После описания каждого из них, рассматриваемого как божественное вмешательство, звучит один и тот же укоризненный рефрен. Ничем из случившегося израильский народ не вразумился и не обратился к своему Богу. Поэтому теперь его ждет самое страшное — неотвратимая встреча с самим Богом, которая будет ничем иным, как гибельным для Израиля столкновением с Ним (4:12). Это будет своего рода «священная война» наоборот, в которой уже не «с нами Бог», а — «против нас Бог». В этой речи пророка отсутствует призыв к обращению, вся она — лишь патетическая констатация нежелания Израиля обратиться.

У этого отрывка есть параллельные тексты в Пятикнижии: Лев 26:14–39 и Втор 28:15–68. Оба текста перечисляют казни за непослушание, за нарушение завета с Богом. Особенно примечателен текст в книге Левит, где подчеркивается нарастающий характер поражений: «Если и при всем том не послушаете Меня… всемеро увеличу наказание… если же не послушаете… прибавлю ударов… поражу всемеро… накажу всемеро…». Отличие речи Амоса от текстов Закона — в том, что если там звучат угрозы грядущих казней, то у пророка наказания перечисляются как уже произошедшие, за исключением одного последнего — встречи с Богом[446].

...голые зубы... נִקְיוֹן שִׁנַּיִם. Древние переводчики затруднялись в переводе слова נִקְיוֹן. Так, LXX перевели: γομφιασμός (зубная боль); Акила: πληγή (удар, боль, рана); блаж. Иероним: stupor (оскомина); Таргум: אַקְהָיוּת (оскомина; выпадение зубов).

Архим. Макарий (Глухарев) и Павел Юнгеров перевели: «чистоту зубов». Большинство современных переводов на европейские языки понимает это выражение так же: контекст и стоящее в параллели выражение *недостаток хлеба* заставляют думать, что речь идет о голоде и переводить соответственно. В христианской древности так объяснял это выражение блаж. Феодорит: «Означает… оно голод, потому что у тех, которые ничего не едят, в зубах не завязнет

[446] Детальное сопоставление Ам 4:6–11 с Лев 26 и Втор 28 см., напр.: *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 92–93.

и крохи пищи. Посему, когда постигнет вас голод и скудость за то, что при изобилии благ поругались вы Подателю благ, зубы ваши потерпят оскомину, будучи не в состоянии вкушать пищу подобно зубам, пострадавшим от чего-либо кислого и жесткого и не способным разжевывать пищу»[447].

... удерживал от вас дождь... Отсутствие на Ближнем Востоке дождя означает засуху, засуха означает гибель урожая, гибель урожая означает голод. Если зимой, в период дождей, не было ни одного дождя в течение сорока дней, то там, где их не было, палестинские евреи эпохи Мишны, например, постились и трубили в шофары. Об этом мы читаем в трактате Тааним: «Если между одним дождем и другим проходит сорок дней, трубят в шофар, тревожно и немедленно, потому что это — бедствие... Если в одном городе не выпал дождь,.. этот город будет поститься и трубить в шофар тревожно. Во всех его окрестностях будут поститься, но не будут трубить в шофар тревожно. А рабби Акиба говорит: будут трубить в шофар, но не будут поститься»[448]. Гибель урожая означает и отсутствие позднего, весеннего дождя, о чем здесь, собственно, и говорится:

...за три месяца до жатвы... Блаж. Иероним комментирует: «Не только Я дал оскомину зубов во всех городах ваших и недостаток хлеба во всех местах ваших, но, когда еще оставалось три месяца до жатвы, Я удерживал от вас дождь, который называется дождем поздним и который бывает крайне необходим в Палестине для жаждущих полей и нив, так что, когда пшеничный стебель начинает колоситься и когда образуется зерно, чрезмерная сухость иссушает его. Это указывает на весеннее время в конце апреля, от которого до самой жатвы хлеба остается три месяца: май, июнь, июль»[449]. Живший в Вифлееме Иероним знал, о чем говорил.

... проливал дождь на один город, а на другой город не проливал дождя, один участок напояем был дождем, а другой, не окро-

---

[447] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 358.

[448] Таанит, III, 1–3.

[449] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 61.

пленный дождем, засыхал... Очевидность такой «избирательности» должна была заставить израильтян задуматься. По мысли блаж. Феодорита, Бог так делает, «показывая, что происходит сие не само случайно, а бывает по Его мановнию»[450]. «По домостроительству благого Бога участок злых не орошается дождем, чтобы засохли на нем прозябения лукавства», — объясняет свт. Василий Великий «Песнь о винограднике» книги пророка Исайи (Ис 5:1–7)[451], где тоже говорится о засухе (5:6).

...сходились два-три города в один город, чтобы напиться воды, и не могли досыта напиться... Нехватка воды в засушливые годы — насущная проблема на Ближнем Востоке[452]. Не во всех городах были достаточно ёмкие водосборники. Неудивительно поэтому, если люди, томимые жаждой, выпив всю воду из цистерн своего города, шли напиться и набрать воды в соседний, где цистерны могли быть вместительней и в них могли еще оставаться запасы воды. По мере убывания этих запасов уменьшалась и мера отпуска воды населению, так что немудрено, если люди в засушливые годы не могли пить вдосталь.

Я поражал вас... Когда-то, согласно книге Исход, Бог *поражал* Египет многоразличными ударами, дабы вынудить фараона

---

[450] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 363.

[451] *Василий Великий, свт.* Толкование на пророка Исайю. Творения. Т. I. Санкт-Петербург, 1911. С. 322. В «Беседе, говоренной во время засухи и голода» свт. Василий иллюстрирует эту же мысль цитатой из Ам 4:7: Творения. Т. II. Санкт-Петербург, 1911. С. 139.

[452] Так было в древности, так оно и в наши времена. Поэтому почти сразу после появления в 1948 году на ближневосточной карте государства Израиль, парламент юного государства (Кнессет) принял закон о государственной монополии на воду. Вот как описывает детали этого закона историк современного Израиля Михаил Штереншис: «Людям запретили без разрешения рыть колодцы. Разрешение можно было получить в министерстве сельского хозяйства, а можно было и не получить. И если кто-то начинал копать колодец без спроса, то работники соответствующего муниципалитета имели право его засыпать. Через 10 лет этот закон был дополнен и расширен. Помимо колодцев, нельзя было без спроса и лицензии опреснять воду, очищать ее и «производить воду» всякими другими способами. Вопрос воды продолжал оставаться жизненно важным вопросом для страны» (*Штереншис М.* Израиль. История государства. Герцлия, 2009. С. 202).

отпустить евреев из рабства. Теперь — и это, пожалуй, самое горестное — наказания обрушиваются на самих израильтян, обетованная земля самого народа Божия подвергается суровым казням. Но напрасно: правители Израиля так и не захотят сделать из происходящего надлежащих выводов.

...ржою и блеклостью хлеба... Суховеи-хамсины, палящее солнце, бездождие приводят к тому, что не успевшие созреть колосья засыхают. שִׁדָּפוֹן (ржа, ржавчина) — это, по объяснению Юнгерова, «порча хлебного стебля до полного очернения его палящим ветром» (ср. Быт 41:6. Втор 28:22), а יֵרָקוֹן (блеклость) — «желтизна высохшего хлебного ствола»[453] (ср. Втор 28:22. Агг 2:17). Видимо, речь идет о какой-то болезни злаковых культур, быть может, связанной с недостатком влаги.

Те же бедствия постигнут позднее и южную часть земли обетованной — Иудею: «Поражал Я вас ржавчиною и блеклостью хлеба,.. но вы не обратились ко Мне, говорит Господь» — будет звучать напоминающий укор в книге послепленного пророка Аггея (Агг 2:17).

...множество садов ваших, и виноградников ваших, и смоковниц ваших, и маслин ваших пожирала гусеница... Израильтяне остаются не только без хлеба, но также без вина, без оливкового масла, без фруктов. Зажиточность древнего обитателя Палестины, его благоденствие состояло в избытке пшеницы, вина, елея. Крестьянин доволен, когда у него есть в достатке «вино, которое веселит сердце человека, и елей, от которого блистает лицо его, и хлеб, который укрепляет сердце человека» (Пс 104[103]:15). Лишение всего этого, а также фруктов ведет к обнищанию, голоду и долговому рабству основной массы сельского населения. Отчаянной ситуацией бедняков не медлили, конечно, пользоваться социальные верхи, жировавшие в городах и вокруг святилищ, о чем мы читали во второй главе пророческой книги.

Под *гусеницей* — גָּזָם — следует, по всей видимости, понимать неокрылившуюся, находящуюся в первой стадии развития, египет-

---

[453] *Юнгеров П.* Ibid. С. 74. Слово יֵרָקוֹן может означать «желтизну», «зеленоватость», «бледность» (напр., бледность лица — Иер 30:6).

скую саранчу, Schistocerca gregaria[454] (ср. Иоил 1:4; 2:25). С этой напастью не было слада. Хорошо знакомый с палестинской агрикультурой Иероним так описывает поведение насекомого: «Все это опустошила гусеница, служащая последним из всех бедствий: она не улетает, подобно саранче, переходящей то туда, то сюда и все оставляющей полуобъеденным, но остается на погибающих плодах и, медленно передвигаясь, она через продолжительное обгрызание все истребляет»[455].

...моровую язву... Хотя клинических признаков этого инфекционного заболевания в Библии нет, библейские словари говорят, что под דבר следует понимать эпидемию чумы[456] (ср. Исх 5:3; 9:3. Лев 26:25. Втор 28:21. 2Цар 24:15. Иер 14:12. Иез 6:11. Ос 13:14[457] и др.).

...подобную египетской... Выражение בדרך מצרים буквально означает «на дороге египетской». Несоответствие контексту заставляет некоторых текстологов предполагать здесь ошибку переписчика, написавшего בדרך («на дороге») вместо כדבר («как язву»). Буквы действительно похожи. Кроме того, выражение «на дороге египетской» не соответствует контексту, тогда как выражение «как

---

454 См., напр.: *Юнгеров П.* Ibid. С. 74. *Ринекер Ф., Майер Г (ред.).* Ibid. С. 216.

455 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 65.

456 См., напр.: *Reymond Ph. (red.).* Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques. Paris, 1991. См. также: *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Ibid. С. 101.

457 Синод. пер. Ос 13:14 переводит слово דבר как «жало»: «Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?». Однако, речь, видимо, все же идет не о жале, а о язве. Архим. Макарий (Глухарев) переводит «язва», большинство современных европейских переводов тоже видят здесь «мор», «чуму», «бедствие», «заразу» и т.п. LXX: δίκη (наказание, осуждение, тяжба, процесс; ср. црксл. пер.: пря). «Жало», скорей, можно увидеть в слове κέντρον («колющее орудие», «игла», «жало»; в Синод. пер.: «победа». Святоотеческая традиция (напр. в «Пасхальном слове» свт. Иоанна Златоуста) «перестановки» слова κέντρον, опирается, думаю, на цитирование ап. Павлом этого места: «...сбудется слово написанное: поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало (τὸ κέντρον)? Ад! где твоя победа (τὸ νῖκος)?» (1Кор 15:54–55): Павел, соединяющий здесь строку из Осии с пророчеством Исайи (Ис 25:8), цитирует оба отрывка достаточно вольно. (О проблеме цитирования Павлом Ос 13:14 см., напр., в замечательной дореволюционной диссертации русского экзегета Иосифа Бродовича: *Бродович И.* Книга пророка Осии. Введение и экзегезис. Киев, 1901. С. 454–456).

язву египетскую» и контексту соответствует, и об одной из десяти «египетских казней» заставляет вспомнить, параллель с которыми в Ам 4:6–10 очевидна[458].

Древние переводчики переводили буквально: «по пути в Египет», и потому, как справедливо отмечает Юнгеров, «толкования, составленные по этим переводам, выказали неудобство их»[459].

...убивал мечом юношей ваших... На войне.

...отводя коней в плен... Буквально עִם שְׁבִי סוּסֵיכֶם означает «с пленом коней ваших». Малопонятная фраза. Предположение BHS о том, что, возможно, на месте слова שְׁבִי должно стоять слово צְבִי, ясности не вносит: выражение «с красотой коней ваших» звучит ничуть не ясней выражения «с пленом коней ваших». Неубедительна также попытка Рудольфа истолковать «неуместное» слово שְׁבִי через похожий арабский корень šbw, «вставать на дыбы»[460].

Все же дороговизна коней и их повсеместное использование как в мирных, так и в военных целях заставляют думать, что животных старались не убивать, а, действительно, уводить в плен. Существительное שְׁבִי происходит от глагола שָׁבָה — «уносить» (напр., военную добычу), «уводить» (в том числе, в плен). В таком значении этот глагол используется, например, в 1Пар 5:21, где как раз говорится о захвате в добычу животных: «И взяли (וַיִּשְׁבוּ) они стада их». Не лучше ли оставить текст таким, каким он дошел до нас от масоретов, чем заниматься причудливыми и малоубедительными построениями? Юношей — всадников и колесничих — убивали мечом, а трофейных коней, если те были не слишком изранены, захватывали и угоняли.

...смрад... Еврейское слово בְּאֹשׁ встречается в Библии всего лишь три раза (другие два места — Ис 34:3 и Иоил 2:20) и действительно означает «вонь», «смрад». Однако, в LXX на его месте находим — ἐν

---

458 Ср. употребление в современном иврите, где בדרך может помимо прямого значения иметь переносное: «с помощью», «посредством» (см., напр.: *Подольский Б.* Ibid. С. 143).

459 *Юнгеров П.* Ibid. С. 75.

460 *Rudolf W.* Amos 4,6–12. «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments», № 59 (1970). P. 27–38.

πυρί, «в огне». По всей видимости, греческий переводчик принял באשׁ за привычное בָּאֵשׁ, «в огне» — текст ведь был неогласован. Так появился неверный перевод, повлекший за собой ошибочное понимание этого места Феодоритом[461] и Кириллом[462].

Блаж. Иерониму, хорошо разбиравшемуся в еврейском тексте и знавшему, что это слово может иметь не единственную огласовку, такой ошибки удалось избежать. К Ам 4:10 он прилагает нравственное поучение: «Бог поражает все то, что сильно в зле и что имеет опору в превратной юности, чтобы оно не достигало старости, и отдает коней в плен, чтобы они не низвергались стремительно в ад, и делает то, что зловоние от стана поднимается в ноздри их, чтобы они познали свои грехи, почувствовали смрад их и сказали вместе с Давидом: смердят, гноятся раны мои от безумия моего (Пс 38 [37]:6)»[463]. Правильно понимает это место и преп. Ефрем, толкующий сирийскую Пешитту: «Бог говорит о гробах в пустыне и о пораженных там. Так смрадом гнилости их повеет на лица тем, которые пойдут с ними в Египет»[464].

Производил Я среди вас разрушения, как разрушил Бог Содом и Гоморру... Необычный вариант находим в Таргуме: סדם וית עמרה רחיק מימרי יתכון כמא דרחיק יוי מימרי ית, *удалилось слово мое* (מימרי) *от вас, как удалил Господь слово мое* (מימרי) *от Содома и Гоморры*. Бросаются в глаза две особенности. Во-первых, слово אלהים (Бог) оригинала в Таргуме становится священной тетраграммой (יוי — обычное в Таргуме сокращение тетраграммы יהוה). Во-вторых, появляется термин מימר (мемра, слово). Темы Слова и Закона чрезвычайно важны для всех Таргумов, в том числе для Таргума Пророков, поэтому арамейский переводчик[465], а точнее, пересказчик, редко упускает возможность ввести их в свой текст[466].

---

461 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 364.

462 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 463.

463 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 66.

464 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 130.

465 Согласно иудейскому преданию, автором Таргума Пророков считается ученик Гиллеля, современник Иисуса Христа Йонатан бен-Уззиэль.

466 Интересные наблюдения над генезисом арамейской Мемры содержатся в книге Луи Буйе «О Библии и Евангелии»: «Мемра… означает… предпоследний

Возможно, здесь напоминается о разрушениях и пожарах, вызванных землетрясением (ср. 1:1)[467]. Горечь этого наказания состоит не столько в самом факте гибельного разрушения и уничтожения, сколько в том, что Бог поступает так со Своим собственным народом — карает его так, как покарал когда-то злых и нечестивых жителей Содома и Гоморры (Быт 19:24–25). Суровая божественная кара вызвана тем, что Израиль уподобился в своем поведении жителям тех древних, истребленных Богом городов. И в этом — исполнение одного из проклятий Второзакония: «И скажет последующий род, дети ваши, которые будут после вас, и чужеземец, который придет из земли дальней, увидев поражение земли сей и болезни, которыми изнурит ее Господь: сера и соль, пожарище — вся земля, не засевается и не произращает она, и не выходит на ней никакой травы, как по истреблении Содома, Гоморры, Адмы и Севоима, которые ниспроверг Господь во гневе Своем и в ярости Своей» (Втор 29:22–23). Катастрофа Содома и Гоморры — типологический образ для многих библейских писателей. К этой теме обращаются пророки Исайя (Ис 1:7–10), Иеремия (Иер 49:18; 50:40), Софония (2:9), а в Новом Завете — Матфей (Мф 10:15; 11:23–24), Марк (Мк 6:11), Лука (Лк 10:12; 17:29–30), Иуда (Иуд 7–8) и автор Второго послания Петра (2Пет 2:6).

... выхвачены, как головня из огня... Слово אוד встречается в Писании трижды — здесь, в Ис 7:4 и в Зах 3:2 и означает, по всеобщему мнению древних и современных переводов, словарей и комментариев головню, обгоревшую головешку.

этап откровения. После этого остается сделать последний и решительный шаг, открыть Слово как личность в полном значении, воплощенную в человечестве Иисуса Христа». *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. С. 28. См. также: *Phitian-Adams.* The People and the Presence. Oxford, 1942. О мессианских пророчествах в Таргуме Пророков см., напр.: *Григорий (Чуков), митр.* Мессианские представления иудеев по Таргуму Ионафана, сына Узиелова. Ленинград, 1926. *Narbonne J.J.* Exégèse targumique des prophéties messianiques. Paris, 1936.

[467] Такое допущение делает, к примеру, Альберто Соджин: *Soggin A.* Ibid. P. 107. Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас считают, что «невозможно идентифицировать катастрофу, о которой говорится» (*Alonso Schökel L., Sicre Diaz J L.* Ibid. P. 973).

Значение этого метафорического образа совершенно ясно: как для спасения охваченного огнем полена нужно спешно выхватить это полено из пламени, как для спасения семьи Лота из горящего Содома необходимо было стремительно вырвать их из погибавшего города, точно так же произошло с Израилем — он был как бы *выхвачен* из огня, едва спасся. Семейство Лота спаслось, согласно повествованию книги Бытия, не полностью — погибла жена Лота (Быт 19:26); и Израиль из бедствий и катаклизмов вышел, потерпев некий урон. Вняли ли тогда израильтяне Тому, Кто спас их от полной погибели? Обратились ли к Богу? Пророческое обличение говорит, что нет: *при всем том вы не обратились ко Мне, говорит Господь*. И потому в следующий раз они уже не смогут рассчитывать на то, чтобы быть «выхваченными из огня». «Как полуобожженная головня показывает на себе силу огня, и никуда более не годна, как только в огонь, — объясняет этот стих блаж. Феодорит, — так и вы, по избиении многих из вас отводимые в плен, лишены будете всякой силы, и окажетесь пригодными только для рабства»[468].

Итак, последний раз прозвучал припев *при всем том вы не обратились ко Мне*, являющийся очевидной параллелью к божественному *не пощажу* (буквально, как мы помним: *не обращусь*) первых двух глав книги. И здесь ритм пророческой декламации прерывается и раздается угроза:

Посему так поступлю Я с тобою Израиль... Как «так»? — Беспощадно. Подразумевается окончательное наказание «дома Израилева» — Северного царства, его совершенное падение, которое пророчески оплакивается в 5:1–3. Повторением угрозы *так поступлю с тобою* усиленно подчеркивается божественное решение наказать Израиль.

...приготовься к сретению Бога твоего, Израиль. Сам Бог выступит против Израиля, и ему, Израилю, в этом сражении не устоять. Приготовиться к столкновению с Богом означает приготовиться к гибели. Гибель Израиля близка, ассирийское нашествие

---

468 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 364.

неотвратимо, ассирийцев насылает Господь. Архиепископ Феофан (Быстров) в своей работе «О благодати Божией» ссылается на этот стих пророка и пишет: «Теперь нет нужды доискиваться, о каком деле Своем предупреждает Бог Израиль, хотя, впрочем, из слов пророка можно приметить, что это есть угроза делом правосудия и наказания»[469].

В LXX находим следующий перевод: ἑτοιμάζου τοῦ ἐπικαλεῖσθαι τὸν Θεόν σου, *приготовься призывать Бога твоего.* Карбоне и Рицци видят в такой замене призыв к покаянию»[470], совершенно отсутствующий в МТ.

Один из отцов Добротолюбия, преп. Исихий Иерусалимский (V в.), читавший Ветхий Завет, естественно, в переводе LXX, видит в этом стихе подтверждение своего учения о непрестанной Иисусовой молитве: «Великое воистину благо из опыта прияли мы — то, чтобы непрестанно призывать Господа Иисуса на мысленных супостатов, если желает кто очистить сердце свое. И смотри, как сказанное мною из опыта слово согласно с свидетельствами Писания: «Приготовься, — говорит оно, — призывать Господа Бога твоего, Израиль» (Ам 4:12). Апостол так же говорит: «Непрестанно молитесь» (1Фес 5:17)»[471].

Таргум предлагает интерпретационный пересказ этого стиха: «Посему вот что Я тебе должен буду сделать, Израиль, за то, что ты не возвратился к Закону, вот что я тебе сделаю. Научись принимать поучение Закона Бога твоего, Израиль». Вновь, как и в переводе предыдущего стиха, Таргум берет пророческие слова и, парафразируя, «актуализирует» их для своего времени — для нужд иудейской общины римского периода истории Палестины.

...вот Он, который образует горы и творит ветер, и объявляет человеку намерения его, утренний свет обращает в мрак, и шествует превыше земли. Господь Бог Саваоф — имя Ему.

[469] *Феофан Полтавский, свт.* О благодати Божией. Санкт-Петербург, 1996. С. 21.

[470] *Carbone S.P., Rizzi G* Ibid. P. 97.

[471] *Исихий Иерусалимский, преп* К Феодулу, о трезвении и молитве. «Добротолюбие». Т. II. Москва, 1895. С. 171.

Пророческая речь завершается славословием Бога, космическим гимном божественному могуществу. Все глаголы Синодального перевода в еврейском тексте являются причастиями: *образующий, творящий, объявляющий, обращающий, шествующий.* Так же — в греческом переводе LXX.

Это не единственный гимн в книге пророка Амоса, имеются еще два — 5:8–9 и 9:5–6.

...Он...Ему. В большинстве редакций перевода LXX: ἐγώ (Я)... αὐτῷ (Ему). Весь гимн, таким образом, за исключением концовки — от первого лица, а не как в МТ, от третьего. Эта очевидная несогласованность — ἐγώ... αὐτῷ — заставляет думать о неуместности и ошибочности в этом месте местоимения ἐγώ.

...горы... В LXX — гром (βροντή). Такую разницу невозможно объяснить простой неправильностью прочтения греческим переводчиком еврейского текста: слово הרים (горы) трудно спутать со словом רעם (гром) как в квадратном начертании, так и в палеоеврейском. Другие греческие переводы — правильны: τὰ ὄρη. Соответствуют еврейскому тексту и Таргум (טוריא) с Вульгатой (montes).

Греческие отцы, пользовавшиеся, в основном, переводом LXX, этот перевод и толкуют. Так, свт. Василий Великий обращается к Ам 4:13 в своих известных «Беседах на Шестоднев» и пишет: «В Писании обыкновенно то, что имеет силу и неуступчиво, то называется твердью; так, часто употребляется сие слово и о сгустившемся воздухе, например, когда говорится: утверждаяй гром (Ам 4:13). Ибо твердость и упорство духа, заключенного в полостях облаков и усильным исторжением производящего громовый треск, Писание наименовало утверждением грома»[472]. Феодорит Кирский в комментарии на эти слова говорит, что Бог «этот удобопроницае-

[472] *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. Беседа 3, о тверди. Творения. Т. I. Санкт-Петербург, 1911. С. 27. По меньшей мере еще однажды в своих творениях святитель Василий обращается к Ам 4:13 — в «Опровержении на защитительную речь злочестивого Евномия», где, цитируя слова пророка, он говорит: «Громовые звуки и движения ветров проповедуют своего Создателя»: Творения. Т. I. Санкт-Петербург, 1911. С. 529.

мый и не имеющий никакой твердости воздух, приводя в движение и вращение от него же произошедшими ветрами, претворяет в страшный удар грома»[473].

А вот блаж. Иероним, который, как знаток иврита, всегда находится в привилегированном положении по отношению к другим древнехристианским комментаторам Писания, объясняет, естественно, слово «горы»: «Господь есть вышний в вышних и, как вышний, Он не обитает в чем-либо низком, но, будучи творцом гор, Он восходит на горы, к тем, кои имеют право гражданства на небе и, ходя в плоти, живут не по плоти, а по духу»[474]. Преп. Ефрем, толковавший сирийскую Пешитту, в которой «горы», а не «гром», в своем кратком толковании на книгу Амоса это слово не комментирует никак.

...объявляет человеку намерения его... Слово שַׂחַ — hapax legomenon, больше нигде в Писании не встречается. Здесь, в этом единственном месте, оно представлено соединенным с местоименным суффиксом мужского рода третьего лица единственного числа — שֵׂחוֹ: «его план», «его намерение», «его совет», «его беседа», «его разговор». Чей план, чье намерение, чья беседа? Бога или человека? В еврейском языке (как, впрочем, и в русском) такая конструкция допускает возможность обоих прочтений. Иудейская традиция разногласит в интерпретации этого места. Таргум пересказывает: «Обращается (или: открывает) слепивший горы и создавший ветер, чтобы показать человеку, каковы Его дела, да будет установлен свет для праведников...» и т.д. Талмуд объясняет по-другому: «Каково значение выражения «Он (Бог) объявляет человеку, каков его (человека) разговор»? Рав сказал: даже лишний разговор между человеком и его женой будет объявлен кое-кому в день его смерти»[475]. Блаж. Иероним понимает эту двойственность: «Возвещающий...

---

473 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 364–365. Так же («гром») читают свт. Григорий Богослов (*Григорий Богослов, свт.* Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе. Творения. Т. I. Сергиев Посад, 1994. С. 436) и свт. Кирилл Александрийский (*Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 466).

474 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 72.

475 Хагига, 5b.

помышления человека и слово его или Свое есть… Господь Бог всемогущий»[476].

Перед греческими отцами Церкви этой проблемы не стояло, поскольку перевод этого места в LXX не имеет ничего общего с еврейским текстом: ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ — возвещающий в людях Христа своего (видимо, греческие переводчики приняли מַה־שֵּׂחוֹ за מְשִׁחוֹ — Мессия Его). Однако, ни блаж. Феодорит, ни свт. Кирилл не усмотрели здесь мессианского смысла. Для Феодорита речь идет о персидском царе Кире, издавшем указ о возвращении евреев в Палестину: «Он указует тебе царя, — обращается кирский святитель к невидимому израильтянину, — определенного для твоего освобождения. Говорит же сие о Кире»[477]. Хотя Феодорит и не поясняет своего утверждения, очевидно, он здесь отсылает своего читателя к книге пророка Исайи, где Кир назван Божьим «помазанником», Христом[478]. Отвергает мессианское понимание и Кирилл, согласно которому Амос «Христом называет здесь не Еммануила, но помазанного на царство»[479].

Блаж. Иероним, как это часто бывает, предлагает здесь два толкования — по еврейскому тексту и по тексту LXX, однако: «Если мы будем читать *возвещает человеку слово Свое*, то нужно понимать согласно с вышесказанными словами: *Господь Бог ничего не делает, не открыв тайны Своей рабам Своим, пророкам* (3:7)… Вместо этого у LXX читается: *возвещает среди людей о Христе Своем…* Смысл LXX… следующий: Кто есть творец всего и производит гром и образует горы, тот также изводит ветры из хранилищ своих и, как создатель всего мира, обещает людям Сына Своего, Христа»[480]. Сам Иероним больше склоняется к еврейскому варианту. И не только здесь, в комментарии, но и в главном своем творении, в Вульгате, он следует еврейскому тексту: adnuntians homini eloquium suum.

---

[476] *Иероним Стридонский, блаж* Ibid. С. 71.

[477] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 365.

[478] «Но к чему здесь Кир? — резонно недоумевает П. Юнгеров, — по Исайе предмет утешения Израиля, а здесь орудие грозного суда?». — *Юнгеров П.* Ibid. С. 79.

[479] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 466.

[480] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 71–72.

...утренний свет обращает в мрак... Слово עֵיפָה (темнота, мрак) встречается в Писании лишь дважды — здесь и в Иов 10:22[481]. Всемогущий Господь управляет светом и мраком, днем и ночью. Эта поэтическая строка перекликается со словами книги пророка Исайи: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия[482]. Я, Господь, делаю все это» (Ис 45:7). Все от Бога, Он — самодержавный Владыка вселенной. В мире нет другого источника силы и власти.

Богу, поясняет блаж. Феодорит, «нетрудно и после глубокой ночи произвести утро, и после дня покрыть свет мглою». Находит он этим словам и конкретно-историческое применение, видя в них иносказательное описание вавилонского плена: «Как на тебя, — обращается он к невидимому собеседнику-еврею, — покоившегося среди самого полдня — а полудню подобен мир — навел он мглу пленения, так, прекратив ночь рабства, повелевает воссиять приятному утру свободы»[483].

Интересную интерпретацию находим в Таргуме: «Да будет установлен свет для праведников, как утренний свет, который становится все сильнее, чтобы пришла тьма на злодеев, чтобы низвергнуть злодеев с земли». О свете для праведных и тьме для злых в Таргумах говорится часто. Этим таргумисты развивают общеиудейское учение, отраженное в литературе Премудрости (ср. Прем 17–18), в апокалипсисах (например, в 1-й книге Еноха), в свитках Кумрана (напр., 1QM). Новозаветное выражение «сыны света» (Лк 16:8. Ин 12:36. Еф 5:8. 1Фес 5:5), возможно, тоже происходит из этого общего источника.

...шествует превыше земли. Буквально: над высотами, над вершинами (или: по высотам, по вершинам) земли (עַל־בָּמֳתֵי אָרֶץ).

---

[481] Имеется также личное имя Эйфа (Синод. пер.: Ефа), мужское и женское, идентичного написания: Быт 25:4. 1Пар 1:33; 2:46,47. Не путать со словом אֵיפָה, эйфа (Синод. пер.: ефа), пишущемся через א и означающем меру измерения зерна.

[482] В ТМ — רָע. Это слово означает «зло». Синодальный переводчик, видимо, не посмел перевести прямо и перевел: «бедствия».

[483] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 365.

Интересный перевод дает архим. Макарий (Глухарев): «попирает высоты земли».

«Он восходит на высокая земли, то есть на прах земной, попирает и высокое, и уничиженное», — объясняет преп. Ефрем. Вообще, сирийский комментатор использует весь этот стих для полемики против иудеев: «Он есть величественная заря, светом Своим осиявшая всю тварь. Но иудеи зарю сию обратили для себя в глубокую мглу, и не познали Христа. И сие было великим для них наказанием... Он — Владыка вселенной — снисшел к бедным язычникам, с ними ходил, чтобы воздвигнуть их из праха и посадить с князьями народа Своего, с Авраамом, Исааком и Иаковом, иудеев же изгнал вон»[484]. Полемика христианских авторов с иудаизмом была чрезвычайно напряженной в IV веке[485].

Господь Бог Саваоф... יהוה אלהי־צבאות. LXX: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ. Vulgata: Dominus Deus exercituum.

Погребальный плач об Израиле

5:1–3 *Слушайте это слово, в котором я подниму плач о вас, дом Израилев.*
Упала, не встает более дева Израилева!
повержена на земле своей и некому поднять ее.
Ибо так говорит Господь Бог:
город, выступавший тысячею, останется только с сотнею, и выступавший сотнею, останется с десятком у дома Израилева.

---

[484] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 130.

[485] Современный исследователь иудейской литературы классического периода израильский профессор Марк Гиршман, анализируя антииудейские мотивы в некоторых гимнах Ефрема, отмечает, что именно его «близость к еврейской традиции приводила к яростному противостоянию ей» (*Гиршман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. Иерусалим-Москва, 2002. С. 122). См. также, напр.: *Kronholm T.* Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Efrem the Syrian. Upsala, 1987. С другой стороны, и в иудейских источниках того времени можно обнаружить высказывания против христиан. Естественно, почти все аргументы обе спорившие стороны черпали в Священном Писании.

...плач... קִינָה означает не просто плач, а погребальный плач[486]. Пророк плачет над погибшим Израилем.

...упала... дева Израилева. Слова «упала» и «дева» Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас считают ключевыми в этой небольшой, состоящей из двух стихов (5:1–2) погребальной элегии. Слово «дева» (בְּתוּלָה), подчеркивающее молодость и девственность, по мысли испанских комментаторов, призвано усилить боль, так же, как, например в Суд 11:39–40, где говорится о не познавшей мужа дочери Иеффая[487].

...некому поднять ее. По объяснению блаж. Феодорита это означает, что у Израиля не будет военных союзников: «Израиль не воспользуется никакой человеческой помощью. Когда Бог всяческих противостал Израилю, ни царь египетский, ни другой кто не в силах был защитить их»[488]. Ассирийской военной машине, действительно, никто, даже Египет, не мог противостоять.

«Никогда больше из десяти колен не восстанет царь», — комментирует эти слова Раши.

... город, выступавший тысячею, останется только с сотнею, и выступавший сотнею, останется с десятком у дома Израилева. Предрекаются колоссальные военные потери. Также, возможно, речь идет вообще об опустошении Израиля, о почти полном истреблении населения его городов. То есть, о том же, о чем читаем в проклятиях Второзакония: «И останется вас немного, тогда как множеством вы были подобны звездам небесным» (Втор 28:62).

Вот как комментирует эти стихи Павел Юнгеров: «Израильское царство не может иметь никакой будущности: и политически, и духовно, и теократически, как известное целое, оно должно ожидать лишь полного «падения». Будущность может быть лишь для от-

---

486 «Погребальный плач», широко представленный в библейской поэзии, характеризуется следующей метрикой: каждый стих имеет 3+2 ударения. Собственно, сам плач — только в 5:2.

487 *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 975.

488 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 366.

дельных его членов, верующих «сынов» Израиля»[489]. Как видим, его мнение вполне совпадает с древним объяснением Раши.

Стефано Виргулин, автор комментария к Амосу в итальянской Bibbia Piemme, предполагает, что это пророчество было произнесено в одном из святилищ во время торжественного богослужения[490]. Альберто Соджин считает, что этим местом было царское святилище в Вефиле[491]. В таком случае, эти слова пророка могли быть одними из тех, что спровоцировали гнев служителя вефильского святилища священника Амасии (7:10–13).

Взыскать Господа

5:4–6 *Ибо так говорит Господь дому Израилеву:*
взыщите Меня и будете живы.
Не ищите Вефиля и не ходите в Галгал,
и в Вирсавию не странствуйте,
ибо Галгал весь пойдет в плен
и Вефиль обратится в ничто.
Взыщите Господа — и будете живы,
чтобы Он не устремился на дом Иосифов как огонь,
который пожрет его, и некому будет погасить его
в Вефиле.

Нельзя не заметить, что здесь, в отличие от 4:4–5, речь идет не только о северных святилищах, Вефиле (Бейт-Эле) и Галгале (Гилгале), но и о святилище, находящемся в Иудейском царстве — о Вирсавии (Беэр-Шеве)[492]– даже туда, в Южную Иудею,

---

[489] *Юнгеров П.* Ibid. С. 86.

[490] La Bibbia Piemme. Casale Monferrato, 2005. P. 2150.

[491] *Soggin A.* Ibid. P. 114.

[492] Иерусалимский храм не упоминается вовсе, и это примечательно: у пророка, который, как помним, сам живет в Иудее, видимо, нет сомнений в том, что в это святилище ходить можно. Раши считает, что выражение «взыскать Бога» означает у Амоса совершить паломничество в Иерусалим (см. его комм. на Ам 5:4). Так же думают и некоторые современные комментаторы (см., напр.: *Lust J.* Remarks on the Redaction of Amos V, 4–5, 14–15. «Oudtestamentische Studiën», № 21 (1981). P. 129–154). И Раши, и нидерландский ученый, видимо,

не ленились паломничать жители Северного царства. Хранящие память о Патриархах и Иисусе Навине (Быт 12:8; 13:3; 21:32; 26:23; 28:10–12; 31:13; 46:1–5. Нав 5), эти святилища перестали быть местом присутствия Бога: религиозный синкретизм, лицемерие и социальная несправедливость удалили от этих духовных центров Бога. В 4-й главе мы уже читали о том, что израильтяне ходят туда лишь грешить и умножать преступления (4:4–5).

Взыщите Меня... Взыщите Господа... Обычно выражение «взыскать Бога» или «взыскать лица Божия» в Ветхом Завете, в том числе у пророков, означает прийти во святилище — для принесения жертв, для совершения молитв и принесения обетов, для консультаций у священников. Но у Амоса это не так, у него «искать Бога» как раз противопоставлено паломничествам к святилищам. Тот, кто отправляется в святилища, Бога не найдет. Чтобы Его найти, надо, напротив, перестать ходить по святилищам. «Поиск Бога» носит у пророка не религиозный характер, а этический: Бога надо искать в *добре*. Собственно, *искать добра, а не зла* (5:14) для Амоса и значит «искать Бога». В Новом Завете это прозвучит так: «Ищите… Царства Божия и правды его» (Мф 6:33. Ср. Лк 12:31).

Иудейская традиция не обошла вниманием призыв Амоса взыскать Бога. В Вавилонском Талмуде находится интересное и, при всей его пространности, изящное высказывание Симлая, жившего в III веке: «Рабби Симлай учил: 613 заповедей… были открыты Моисею… Пришел Давид и сократил их до 11 (ср. Пс 15[14])… Пришел Исайя и сократил их до 6 (ср. Ис 33:15–16)… Пришел Михей и сократил их до 3 (ср. Мих 6:8)… Снова пришел Исайя и сократил их до 2 (ср. Ис 56:1). Наконец, пришел Амос и свел их к одной: взыщите Господа и будете жить (Ам 5:4).»[493].

В Таргуме: טבעו רחלתי (ищите страх Мой) и טבעו ית רחלתא פלחנא ריוי (ищите страх работы Господней). Выражение

опираются на Втор 12:5. Однако, совершенно очевидно, что чуть ниже, в 5:14 тот же глагол «искать» имеет этическое значение, а не культовое.

493 Маккот, 23b–24a. Впрочем, этот же трактат приводит другой вариант сведения всего Моисеева Закона к одной заповеди: «Рабби Нахман же, сын Ицхака, сказал иначе: затем пришел пророк Аввакум и свел все заповеди к одной: праведник верою своею жив будет» (Авв 2:4)» (Ibid., 24a).

«страх Господень» в Таргуме обозначает исполнении Закона и воли Божией[494].

...дом Иосифов... Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас считают странным наименование здесь Израильского царства «домом Иосифа»[495]. Но что же здесь странного? Согласно книге Бытия, Иосиф — отец Ефрема, доминирующего в Северном царстве колена. Именно из Ефремова колена происходил и первый израильский царь, Иеровоам I (3Цар 11:26). Не только Амос, но и другие пророки называют Израиль «домом Иосифа»: Авд 18. Зах 10:6. Так понимает это выражение и христианская древность, например, блаж. Иероним и свт. Кирилл Александрийский: «Воспылает огонь в доме Иосифовом, под которым, вследствие происхождения Иеровоама из колена Ефремова и из дома Иосифова, мы должны разуметь десять колен, которые назывались Израилем, удержав древнее наименование от общей части народа»[496]. «Домом Иосифовым называет Ефрема, или жителей Самарии, потому что Ефрем и Манассия произошли от Иосифа»[497].

Горе неправедным судьям!

5:7–17 *О, вы, которые суд превращаете в отраву*
и правду повергаете на землю!
Кто сотворил семизвездие и Орион
и претворяет смертную тень в ясное утро,
а день делает темным как ночь,
призывает воды морские
и разливает их по лицу земли? –
Господь имя Ему!

---

[494] Ср., напр. Таргум Ос 3:5.

[495] Они пишут: «El nombre «casa de José» es extraño en Amós» (*Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 977).

[496] *Иероним Стридонский, блаж* Ibid. C. 79–80. Далее, в этом месте своего комментария, Иероним предлагает и иносказательное толкование, прилагая выражение «дом Иосифов» к христианским еретикам своего времени: «Мы часто смотрим на дом Иосифов как на образ еретиков» (ibid.).

[497] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. C. 470.

Он укрепляет опустошителя против сильного,
и опустошитель входит в крепость.
А они ненавидят обличающего в воротах
и гнушаются тем, кто говорит правду.
Итак, за то, что вы попираете бедного
и берете от него подарки хлебом,
вы построите дома из тесанных камней,
но жить не будете в них;
разведете прекрасные виноградники,
а вина из них не будете пить.
Ибо Я знаю, как многочисленны преступления ваши
и как тяжки грехи ваши:
вы враги правого, берете взятки
и извращаете в суде дела бедных.
Поэтому разумный безмолвствует в это время,
ибо злое это время.
Ищите добра, а не зла,
чтобы вам остаться в живых —
и тогда Господь Бог Саваоф будет с вами,
как вы говорите.
Возненавидьте зло и возлюбите добро,
и восстановите у ворот правосудие:
может быть Господь Бог Саваоф помилует
остаток Иосифов.
Посему так говорит Господь,
Бог Саваоф, Вседержитель:
на всех улицах будет плач
и на всех дорогах будут восклицать: «увы! увы!»,
и призовут земледельца сетовать
и искусных в плачевных песнях — плакать,
и во всех виноградниках будет плач,
ибо Я пройду среди тебя, говорит Господь.

О... Текстологический аппарат в BHS допускает возможность того, что когда-то в тексте присутствовало междометие הִי (или, в другом варианте — הוֹי). Именно этим словом начинаются два следующих больших текста, 5:18–27 и 6:1–10. Нельзя не заметить,

הוֹי

что пророчество 5:7–17 по стилю и тематике очень на них похоже. Не случайно Андре Неер, Альберто Мелло и ряд других библеистов, объединяют все эти три текста в раздел, условно называемый ими «Горе!» (5:7–6:10)[498]. Филологическое чутье подсказывает то же самое Алонсо-Шёкелю и его соавтору Сикре-Диасу: авторы испанского комментария предполагают, что когда-то стих 5:7 мог начинаться этим междометием. Как Неер и Мелло, они видят в этом начальном הוֹי делимитатор, маркер начала и поэтому делят весь текст 5:7–6:10 на три отрывка, каждый из которых начинается с этого слова: 5:7; 5:18; 6:1[499]. Таким образом, первые слова могут звучать (в соответствии с порядком слов МТ) так: *Горе превращающим в отраву суд..!* Некоторые современные библейские переводы допускают такую эмендацию[500].

Всю эту филиппику пророк обращает к неправедным судьям. Вы, говорит он им, —

...суд превращаете в отраву и правду повергаете на землю! При коррумпированности правовой системы бедняку, даже если он прав, никогда не выйти с суда оправданным. Оправдательный приговор судьи выскажут богачу, а бедняка вместо утешения ждет горечь разочарования, которую пророк поэтически сравнивает с *отравой.* Справедливость, *правда,* единственно которой должны были бы служить судьи, беззастенчиво ими отвергается, отбрасывается прочь, как что-то ненужное — *повергается на землю.* «Помрачение здравого смысла и извращение морального чувства самыми тяжелыми последствиями отразилось на судах, где стала царить неправда, лихоимство, обиды вдов и сирот, в угоду жестокосердым богачам», — так оценивает деятельность судов времен поздней израильской (и иудейской) монархии преподаватель дорево-

---

[498] См. главу «Внутреннее деление книги пророка Амоса» наст. работы.

[499] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 977–982. Согласен с ними и Соджин: *Soggin A.* Ibid. P. 122. Симиан-Йофре, в свою очередь, скорей не согласен, чем согласен: *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 107.

[500] Напр., The New American Bible («**Woe** to those who turn judgment to wormwood»); Bible en français courant, 1997 («**Hélas**, on donne au droit un goût amer»); New Revised Standard Version («**Ah**, you that turn justice to wormwood») и некоторые др.

люционной Московской духовной академии Александр Покровский. И продолжает: «Позорным насилием и грабежом, обманной торговлей и взяточничеством они накопляют себе неправедные богатства, строят роскошные дома, покупают дорогие виноградники, утопают в роскоши и неге. Их высокомерие и гордость может только разве соперничать с их же презрением к народу и полным равнодушием к его несчастной доле»[501].

...в отраву... Термин לַעֲנָה, буквально, согласно словарям[502], означающий «полынь», может иметь и метафорический смысл — «горечь», «отрава»: «Да не будет между вами корня, произращающего яд и полынь (לַעֲנָה)» (Втор 29:17[503]); «Я накормлю их, этот народ, полынью (לַעֲנָה)» (Иер 9:14[504])[505].

Перевод 5:7 в LXX весьма разнится с МТ: Κύριος ὁ ποιῶν εἰς ὕψος κρίμα καὶ δικαιοσύνην εἰς γῆν ἔθηκεν — *Господь, совершающий на высоте суд и правду на земле установил.* Карбоне и Рицци считают, что греческий переводчик «стилистически гармонизирует текст в соответствии с… 5:8–9, читая, возможно, *lelaʿnah* (полынь, горькая трава) как *lemaʿalah* (на высоте)»[506]. *Полынь* находим в Таргуме и Пешитте. Блаж. Иероним также предпочитает следовать еврейскому тексту, и поэтому в Вульгате — absinthium (полынь). Церковнославянский перевод, естественно, следует LXX: *Господь творяй в высоту суд, и правду на земли положи.*

---

501 *Покровский А.И.* Ветхозаветный профетизм как основная, типичная черта библейской истории Израиля (вступительная лекция по кафедре Библейской истории, прочитанная в присутствии гг. профессоров и студентов академии 10-го января 1907 г.). «Богословский вестник», № 4 (1908). С. 790–791 (полностью: 764–793).

502 См., напр.: *Reymond Ph. (red.).* Ibid. P. 214. *Штейнберг О.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. I. Вильна, 1878. С. 235–236.

503 Нумерация стихов в Синод. пер. расходится здесь с нумерацией в BHS. В Синод. пер.: 29:18.

504 Нумерация стихов в Синод. пер. расходится здесь с нумерацией в BHS. В Синод. пер.: 9:15.

505 Ср. также: Притч 5:4.

506 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 101.

А откуда взялось в LXX слово κύριος, *Господь*? Юнгеров считает, что оно «произошло оттого, что ה в слове ההפכים сочли сокращением слова יהוה, часто допускаемым в еврейских рукописях, или из предыдущего стиха из слова בית־אל взяли сюда אל»[507]. Вероятнее, думаю, первое предположение, поскольку, действительно, сокращение священной тетраграммы до ה — не редкое явление.

Вот как комментирует это место блаж. Иероним: «Дом Иосифа, то есть дом Ефрема и, вследствие этого дом царский, и Вефиль.., то есть и цари, и народы, идолы и идолослужители будут истреблены, потому что они беззаконным судом вызвали Бога на гнев. Они превратили сладость суда в горечь полыни, составляющей род весьма горького растения[508], так что оставили правду и следовали беззаконию»[509]. Блаж. Феодорит и свт. Кирилл, в свою очередь, поясняют греческий перевод. «(Господь) как правдивый, определяет, что Ему угодно, и решения суда Его приходят в исполнение на земле»[510]. «Кто для вышних и горних духов полагает устав приличествующей им правды (*судом* называет правду), Тот и для земли установил правду, то есть, определил и для земли законы, по которым им (людям. — Арс.) следует жить и которыми обусловлено их благосостояние, жизнь и участие в Его милосердии и человеколюбии»[511].

---

507 *Юнгеров П.* Ibid. С. 90.

508 Кстати, *горькая полынь* (Artemisia absinthus), которая, видимо, имеется здесь ввиду, обладает рядом лекарственных свойств и потому используется в медицине, в частности для усиления функции желез желудочно-кишечного тракта (усиливает выделение желчи и панкреатического сока). Также активизирует ретикуло-эндотелиальную систему и фагоцитарные функции, что обусловливает противовоспалительное и послабляющее действие растения. Используется это растение и в кулинарии, в частности, для приготовления дистиллята спиртовой настойки, который так и называется — абсент, и для приготовления вермута. Также, эта горькая трава весьма хороша в качестве приправы к жареным мясным блюдам, напр. к жареному гусю. См., напр.: *Дудченко Л., Козьяков А., Кривенко В.* Пряно-ароматические и пряно-вкусовые растения. — Киев, 1989. *Шедо А., Крейча I.* Пряности. Братислава, 1985. *Pētersone A.* Savvaļas ārstniecības augi. Rīga, 1963.

509 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 81.

510 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 366.

511 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 471.

Кто сотворил семизвездие и Орион... 8-й и 9-й стихи представляют собой славословие, доксологию. כִּימָה וּכְסִיל, *Кима и Кесиль*. *Кимá* — так у семитских народов называется рассеянное звездное скопление в созвездии Тельца, которое древние греки называли Плеядами, а наши русские предки Стожарами, и которое современная астрономия классифицирует как M45. *Кесиль* — это, видимо, созвездие Ориона. Оба названия (כְּסִיל и כִּימָה) встречаются в Писании вместе еще только дважды, и оба раза — в книге Иова, в 9:9 и 38:31 (в 9:9 — в обратном порядке: כְּסִיל וְכִימָה).

LXX переводят здесь, в отличие от Иов 9:9 и 38:31, нарицательно: ποιῶν πάντα καὶ μετασκευάζων, *творящий всё и изменяющий*. В эллинистическую эпоху, когда составлялся перевод LXX, евреи, в том числе евреи рассеяния, избегали называть созвездия греческими именами, связанными с языческой мифологией. Исследователь древнего иудейского искусства Фёрстер приводит доказательства того, что художественное изображение созвездий было у иудеев под запретом[512]. Не потому ли и здесь переводчики избегают греческих имен, таящих в себе языческий соблазн? Может быть и так, однако, почему же не избежали в переводах Иова? Да и запрет на изображения знаков зодиака не был, видимо, таким уж ригористичным. Археологии известны мозаики с зодиакальными изображениями, найденные в синагогах того времени[513].

Перевод Акилы отождествляет *Кима* с Арктуром, одной из самых ярких звезд небосвода, расположенной в созвездии Волопаса[514]. В комментарии блаж. Иеронима к 5:8 мы встречаемся не с Плеядами и Орионом, а с Арктуром и Орионом, который говорит, что LXX

---

[512] *Förster G.* Art and Architecture in Palestine. In «The Jewish People in the First Century». Amsterdam, 1967. Vol. II. P. 971–972 (вся статья: 971–1006).

[513] Два примера — Bet-Alpha и Ayn Duq — приводят Карбоне и Рицци (*Carbone S.P , Rizzi G* Ibid. P. 103). Обе синагоги — в Палестине, не в диаспоре! Толерантное отношение к знакам зодиака отражено также в Талмуде и мидрашах (см., напр.: Шаббат 53b,156a; Маккот 28a; Мегилла 3a; Берешит Рабба 10,6). Тех, кто хочет углубить свои знания о месте Плеяд и Ориона в израильских представлениях, отсылаем к статье: *Albani M.* «Der das Siebengestirn und den Orion macht», Am 5,8. In *Janowski B., Köckert M. (ed.).* Religiongeschichte Israels. Formale und materielle Aspekte (Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 15). Gütersloh, 1999. P. 139–207.

[514] Ср. также пер. LXX в Иов 9:9.

«одним словом обнимают Арктур и Орион, пренебрегши переводом собственного значения слов на греческий язык». Такое, нарицательное прочтение, и объясняет (в эсхатологической перспективе) далее латинский отец: «Преобразует... все Бог, когда Он из земного соделывает небесное и дарует людям подобие ангелов, когда луна будет светить как солнце, а свет солнца будет светлее всемеро, когда душевный, слабый и тленный человек преобразуется в духовного, сильного и нетленного»[515]. А свт. Григорий Богослов видит в этом стихе пророческой книги указание на всемогущество Бога и на Его промысел о человеке: «Сам Он — *творящий все и претворяющий*, как сказал в одном месте своего пророчества богодухновенно любомудрствующий Амос... — Тот, кто как бы некоторым кругом располагает и ведет весь мир. И все, что до нас касается, и зыблющееся, и незыблемое, попеременно и поступающее вперед и обращаемое назад, бывающее в разные времена и так, и иначе — в порядке Промысла твердо и неколебимо»[516].

...претворяет смертную тень в ясное утро, а день делает темным как ночь... Ср. 4:13. Во вселенной есть лишь один Владыка, один Суверен — ее Создатель, одна сила — сила ее Творца. Не только учение пророков, но все библейское откровение не знает другой власти и силы в мире, кроме власти и силы Единого Бога — Того, кому одному все подчинено, Того, кто сотворил все существующее, Того, кто, сотворив свет, отделил его от тьмы (Быт 1:3–5). У тьмы, как физической, так и духовной, нет ни малейшей самостоятельной власти. Вся власть — у Создателя мира, и только Он один распоряжается Своим творением так, как это Ему угодно: «Я — Господь, и нет иного. Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия (букв.: *зло*, רַע). Я, Господь, делаю все это» (Ис 45:6–7)[517]. «Тьма и свет, — пишет один современный иу-

[515] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 83–84.

[516] *Григорий Богослов, свт.* Слово 4-е, первое обличительное на царя Юлиана. Творения. Т. I. Сергиев Посад, 1994. С. 69–70.

[517] Гебраист Дмитрий Щедровицкий резонно замечает: «Если бы в мире существовали многие боги, многие владыки и творцы, то законы бытия одной части вселенной противоречили бы законам другой ее части. Но мы видим, что одни и те же могущественные законы действуют во всей вселенной».

дейский комментатор Писания, — из одного высшего Источника. Но свет есть в Боге до творения, тьма же сотворена из «ничего» для того, чтобы создать мир»[518].

Слово צַלְמָוֶת, переведенное как *смертная тень*, состоит из двух слов — צֵל, тень и מָוֶת, смерть и означает густой мрак, непроглядную тьму. В книге Иова имеется выражение שַׁעֲרֵי צַלְמָוֶת («врата тени смертной») (Иов 38:17) — так поэтически изображается там шеол, преисподняя.

Человек, находящийся в смертельной опасности, как бы «осенен» смертью, смерть уже распростерла над ним свою тень. Блаж. Феодорит объясняет эти слова Амоса так: «Бог без труда творит и претворяет, что̀ Ему угодно; легко для Него и великие опасности претворить в повод к благодушию (ибо сению смертною наименовал пророк великие опасности); удобно Ему и благоденствующих привести в затруднительное состояние»[519].

Свт. Кирилл Александрийский усматривает здесь параллель с описанием сотворения мира в книге Бытия (Быт 1:2–3): «Обращается, говорит, в утро сень, то есть — ночь или тьма переходит в день, ибо, как пишет Моисей, в начале тьма была над бездной, то есть — сень, но рече Бог, говорит, и стал свет. Таким образом сень, то есть тьма, обратилась во утро, то есть в день, но, когда прошел день, снова наступила ночь, то есть — помрачился день в ночь. Итак, пророк наставляет полезному заблуждающихся, показывая, что по естеству сущий и истинный Бог — не бездушная вещь и не похож на золотых телиц или на какого-нибудь бога,

---

(*Щедровицкий Д.* Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. Москва, 2001. С. 34). Анализ того, как в иудаизме и христианстве решалась и решается проблема зла, выходит за рамки нашего комментария. Приведу лишь два высказывания на эту тему, одно — классическое христианское — свт. Василия Великого, другое — современного иудейского автора Пинхаса Полонского. «Зло — не живая и одушевленная сущность, но состояние души, противоположное добродетели и происходящее в беспечных чрез отпадение от добра». (*Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. Беседа 2-я. Творения. Т. I. Санкт-Петербург, 1911. С. 18). «В корне добро и зло в чем-то неразрывны друг с другом,.. они исходят, в конечном счете, из одного источника» (*Полонский П.* Две истории сотворения мира. Иерусалим, 2009. С. 150. Ср. с нижеприведенным высказыванием Бермана.

[518] *Берман Б* Библейские смыслы. Кн. 1. Москва, 1997. С. 12.

[519] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 367.

изобретенного человеческим искусством, но есть Царь и горних духов, а равно и обитателей земли, владычествующий над стихиями и по Своей воле изменяющий естество сущего»[520].

Блаж. Иероним находит этим пророческим словам исполнение в Евангелии, а именно в событиях рождества и смерти Иисуса Христа: «Это тот Бог, который все преобразует, даже тень смертную превращает в свет, когда сидевшие во тьме и тени смертной увидели великий свет и бывшие сынами ночи и тьмы соделались сынами света и сынами дня. Это тот Бог, который даже день превращает в тьму — день тех, которые говорили: «Распни, распни Его», возьми таковаго от земли, когда с шестого часа день превратился в ночь, как образ иудейского ослепления. И не только в буквальном, но и в более высоком смысле свет, восходивший для них в законе и пророках, превратился для них в тьму, и они не знают, что́ читают»[521].

В аскетической литературе день — образ радости и духовной бодрости, ночь — образ бесчувственности и уныния. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин истолковывает эти возвышенные слова Амоса аллегорически, для описания духовного состояния подвижника-монаха, испытавшего на себе действие божественного благодати: «Пророк Амос говорит: *Бог тень смерти претворяет в утро, и день потемняет ночью…* о тех тайных, сокровенных действиях Божиих, которые дух всех святых в каждую минуту видит совершающимися внутри себя особенным образом, о том небесном излиянии духовного веселия, вследствие которого унылый дух живостью нечаянной радости возвышается к тем неведомым восторгам сердца, к неизреченным, неслыханным утешениям радости, которыми мы, иногда цепенеющие в унылой бесчувственности, как бы от глубокого сна возбуждаемся к пламенной молитве»[522].

…призывает воды морские и разливает их по лицу земли… 9:6. Эти слова пророка, как и предыдущие, отсылают нас к книге

[520] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 472.

[521] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 84.

[522] *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* О чистоте, 12. Писания. Москва, 1892. С. 397.

Бытия, только уже не к повествованию о сотворении мира, а к рассказу о всемирном потопе. Параллель с этим рассказом усматривает здесь иудейская традиция, в частности, Раши, ссылающийся на мидраш Берешит Рабба[523]. «Наши мудрецы, — комментирует Раши, — объяснили это как ссылку на поколение Эноша, когда Он заставил воду океана топить их». К поколению Эноша (Еноха), согласно иудейскому пониманию, принадлежало и семейство Ноаха (Ноя) — единственное спасенное в потопе семейство.

Интересный вариант находим в Таргуме: *повелевает собрать армии, большие, как воды моря, и обрушивает их на поверхность земли*. К этой агадической теме Таргум вернется при пересказе 9:6. Бог предстает здесь как Господь ангельских воинств, которые Он направляет на землю для наказания ее обитателей. Как хорошо известно, не только в Таргумах, но еще больше в мидрашах чудесные действия над водами совершаются ангельскими армиями, исполняющими приказание своего Главнокомандующего — Господа сил.

Эти слова прозвучат в книге еще раз — в 9:6.

...Господь — имя Ему! Распоряжается вселенной только Он, ее Творец. Звучит скрытый упрек не столько в идолопоклонстве, сколько в самоуверенности и заносчивости власть имущих в Израиле, в своем надмении пренебрегавших Богом и Его заповедями. Но человек, сколько бы он ни важничал, совершенно бессилен перед всемогущим Владыкой мира, и не должен об этом забывать. Создатель дал всему мирозданию законы, которые только Он и может отменять, «отзывать», как это случилось во время потопа.

Важно, что Всевышний назван здесь не Элохим, не общесемитским Эль, а своим собственным, открытым лишь Израилю, именем, которое записывается священной тетраграммой: יהוה. «Израиль, — пишут авторы книги «Обзор Ветхого Завета», — ...не просто лишь народ среди прочих. У него с Богом особые отношения... Это подчеркивается постоянным использованием заветного (то есть,

---

523 «Господь направил... водную стихию на ту землю, на которой люди перестали признавать Господа творцом и хозяином всего сущего» (Берешит Рабба, 28). Для мидрашей характерна уверенность в том, что уже допотопное человечество занималось идолослужением.

открытого тем, кто находится с Богом в состоянии завета. — Арс.) имени Яхве»[524].

В LXX: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, *Господь Бог Вседержитель*. Карбоне и Рицци считают[525], что перевод сделан не с текста, который мог быть отличен от МТ, но что здесь мы имеем дело с простой гармонизацией. LXX, полагают итальянские текстологи, всего лишь гармонизировали 5:8 по аналогии со словами другой доксологии — 4:13, где, как мы помним, еврейский текст, заканчивающийся словами יהוה אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת שְׁמוֹ, переведен на греческий так: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ.

Он укрепляет опустошителя против сильного, и опустошитель входит в крепость. Тот, кто повелевает всем мирозданием, управляет и человеческой историей. В этих словах звучит тема, получившая в Священном Писании, особенно в поэтических текстах, большое развитие: Бог защищает беззащитных (напр., «Песнь Анны», 1Цар 2:1–10, многие псалмы. В Новом Завете — «Песнь Богородицы», Лк 1:46–55; «Блаженства», Мф 5:3–12[526] и Лк 6:21–26). «Не в силе Бог, а в правде», — говорит древняя русская поговорка. Первую половину стиха Таргум так и переводит: דמגבר חלשין על תקיפין, *Который укрепляет слабых против сильных.*

Большую трудность для интерпретации представляет собой открывающее стих слово מַבְלִיג. Это причастие от глагола בלג, засвидетельствованного только породой hifil и означающего «радоваться» (как, к примеру, в Иов 9:27)[527]. «Радующийся» — как по-

[524] *Ла Сор У.С, Хаббард Д.А., Буш Ф.У.* Обзор Ветхого Завета. Одесса, 1998. С. 305, 307.

[525] *Carbone S P., Rizzi G.* Ibid. P. 103.

[526] Не могу не дать ссылку на прекрасный в этом ракурсе анализ «блаженств» Евангелия от Матфея, произведенный Альберто Мелло в его комментарии на Мф: *Mello A.* Evangelo secondo Matteo. Bose, 1995. P. 103–111 (наш перевод этой главы: http://beebible.ru/Beatitudini.htm). Автор комментария видит во многих частях Евангелия от Матфея своего рода «мидраш» к ветхозаветным текстам. В таком аспекте он и комментирует матфеевы «макаризмы».

[527] Верный пер. у архим. Макария (Глухарева): «буду весел». В Синод. пер. почему-то — «ободрюсь» (подобное и в Иов 10:20). У корня בלג есть еще одно значение — «заставлять светиться». Но это значение уж и вовсе никак не подходит к контексту.

нять использование здесь этого, казалось бы, неуместного слова? Может быть, понимать его в смысле «насмешки», «посмеяния», как это делают переводы Симмаха и Акилы, а также Вульгата, переведшая: subridet? LXX перевели словом διαιρῶν, «разделяющий», «разламывающий».

Слово שֹׁד, которое в Синодальном переводе переведено как *опустошитель*, имеет два основных значения — «насилие» и «разрушение»[528]. От него происходит распространенный глагол שׁדד, в породах qal и piel означающий «совершать насилие», «буйствовать»; «разрушать». Преп. Макарий (Глухарев) так перевел весь стих: «Повелит гибели взойти над твердынею, и гибель придет на укрепление». Вообще, современными текстологами этот темный стих, претерпевший, видимо, не одну коррекцию (что отразилось в пестроте древних переводов), считается «сильно поврежденным»[529]. Таргум и Пешитта, считает Соджин, пошли по пути «упрощающей парафразы»[530].

Преп. Ефрем Сирин видит в этих словах конкретно-историческое пророчество: «Езекию и уничиженный и смиренный народ его превозносит над ассирийским царем, высокомерным и гордым»[531]. В чудесном эпизоде священной истории Иудейского царства (4Цар 18–19. Ис 36–37. 2Пар 32) Ефрем видит, таким образом, исполнение пророчества, обращенного к Израильскому царству. Своего утверждения сирийский отец никак не обосновывает.

Блаж. Иероним, в отличие от преп. Ефрема, не иллюстрирует этих слов историей древнего Израиля, а актуализирует их, прилагая к своему времени: «Господь, все устраивающий разумно и над всем совершающий суд по правде, сокрушает сильного врага и наводит беду на твердыню, восстающую против божественного ведения. Об этом и в Притчах мы читаем: «Мудрый входит в город сильных и ниспровергает крепость, на которую они надеялись» (Притч 21:22). Так действует Он и по отношению ко всякой мирской силе, а в особенности против еретиков, которые посредством

---

528 *Reymond Ph. (red.).* Ibid. P. 418. См. также прим. к этому слову у Юнгерова: *Юнгеров П.* Ibid. С. 91–92.

529 Прим. к 5:9 в TOB, в BJ, в La Bibbia Piemme и др. См. также сноски в BHS.

530 *Soggin A.* Ibid. P. 124.

531 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 131.

аргументов, софизмов и диалектического искусства стараются утвердить лжеучения. Но их разрушает мудрый муж и, при содействии Божией помощи, обнаруживает всю тщетность этой твердыни, наводя на них беду»[532].

...они ненавидят обличающего в воротах и гнушаются тем, кто говорит правду.

Этот, 10-й стих продолжает обвинение судей, начатое в 7-м стихе. Бедняк, обличающий коррумпированных и потому несправедливых судей, выносящих решения в пользу богачей, ненавистен этим судьям. А поскольку бедняк бессилен, они им не просто пренебрегают, они относятся к нему с презрением, *гнушаются* им.

...обличающего в воротах... Площадь перед городскими воротами — центр административной и общественной жизни, в том числе обычное место для судопроизводства[533]. То, что обличение пророка направлено именно против судей, косвенно подтверждает Таргум, переводящий еврейское слово שַׁעַר, *ворота* как בית דינ״א «Бейт-дина»

[532] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 85.

[533] «Будучи предназначенными для общего пользования, городские ворота выполняли функцию площади народных собраний, где решались правовые и гражданские вопросы... Во многих городах непосредственно у ворот находилось место, где собирались городские начальники для обсуждения разного рода вопросов. Право «сидеть у ворот»... означало, что человек занимает видное положение в обществе... У ворот решались и правовые вопросы. Городские ворота получили предназначение места совершения правовых действий уже в Моисеевом законе (напр., Втор 21:19; 22:15; 25:7)... Общий принцип был установлен еще до того, как израильтяне поселились в городах — во время их странствования по пустыне Моисей судил людей «в воротах стана» (Исх 32:26)... У ворот города заключалось множество торговых и гражданских сделок, поэтому они стали одним из основных объектов пророческих обличений растленного общества» (*Райкен Л., Уилхойт Дж., Лонгман III Т (ред.).* Словарь библейских образов. Санкт-Петербург, 2005. С. 181–182). «В каждом городе диспуты и процессы были в ведении «старцев», то есть глав семейств или семейных кланов, имевших известность. Они садились у ворот города, где дискутировались все события, происходившие в общине... Так же в месопотамских трибуналах такие старейшины имели определенную функцию. И совершенно точно, у хеттеев «старцы» управляли судопроизводством под надзором царского уполномоченного... Были в Израиле и профессиональные судьи, утверждавшиеся... авторитетом царя...» (*de Vaux R* Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo, 2003. P. 187. См. также всю главу «Direito e Justiça»: p. 176–198).

на арамейском означает, естественно, то же, что и на еврейском «бейт-дин» — «дом правосудия», «трибунал». То, что речь идет о суде, подтверждает и блаж. Иероним: «Те, коих Бог, посмеваясь, опустошает и подвергает разорению, кои сильны в зле и могущественны в угнетении, возненавидели обличающего в воротах, то есть на суде… В воротах же, по древнему обычаю иудейского народа, производился суд»[534]. С ним согласен блаж. Феодорит: «У древних, как некоторые говорят, был обычай при градских вратах делать собрания и заседания. Посему, где бывали сии собрания, там и пророки произносили обличения»[535].

Хосе-Луис Сикре считает, что под *обличающим* (מוֹכִיחַ)[536] здесь, в соответствии с контекстом, следует понимать «любого человека, который исправляет, порицает, демонстрирует свое несогласие с судебным решением[537]» (ср. использование слова מוֹכִיחַ в книге Иова — 32:12 и книге Притчей — 9:7; 24:25). Таковым, по мнению испанского библеиста, могли быть, например, свидетели, участвующие в судебном процессе, или просто почтенные, пользовавшиеся уважением жители. Естественно, нельзя из числа обличителей исключать и обижаемых бедняков, чьи дела извращаются в этих неправедных судах (5:12).

...гнушаются тем, кто говорит правду. В LXX по-другому: λόγον ὅσιον ἐβδελύξαντο, *священным словом погнушались.* Таким образом, перевод LXX можно понять так, что те, против кого направлены слова пророка, гнушаются не словами обличающих их людей, а — священным словом самого Бога, Торой (ср. LXX 4:5).

Что за дело власть имущим и состоящим с ними в сговоре судьям до правоты бедняка? В глазах карманного правосудия прав всегда тот, у кого власть и деньги. А если бедняк не молчит, но берется еще и обличать, он тем скорее становится предметом ненависти и

---

534 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 85–86.

535 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 367. Видимо, кирский святитель «обличающим» считает самого пророка Амоса.

536 Причастие породы gifil глагола יכח (решать, судить).

537 *Sicre J.L.* Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel. Madrid, 1984. P. 127.

отвращения прикормленных богатеями судей, узаконивающих ему притеснения. Таковые, говорит свт. Василий Великий, «ненавидят праведника потому, что сами живут во грехах… и, поскольку живут во грехах, то, страшась обличения, ненавистно обращаются с праведником»[538]. Эти слова великого отца-каппадокийца, конечно же, ничуть не утратили своей актуальности и сегодня.

...попираете (בּוֹשַׁסְכֶם) *бедного...* Это hapax legomenon, такое слово больше нигде в МТ не встречается. Юнгеров[539] предлагает эмендацию בּוֹסַסְכֶם, BHS — эмендацию בוסכם (замена буквы ס на שׂ или שׁ для МТ — не редкость). Если эти эмендации верны, то мы имеем дело с глаголом בוס — топтать, попирать. Некоторые современные текстологи, в частности, Вольф[540], а также Карбоне и Рицци[541] считают, что эмендации здесь неуместны, что глагол בשׁס имеет право на существование. Пол[542] и Карбоне и Рицци предполагают, что глагол попал в иврит из аккадского языка, где он означает «вымогать», «вырывать», «отнимать»[543]. Такое предположение, если оно верно, вполне соответствует контексту, ведь «попирать», «топтать» бедного — эти выражения в любом случае не следует понимать буквально, они — лишь образное описание несправедливости в отношении несчастного: вымогания, выманивания, экспроприации его имущества.

В LXX на месте בּוֹשַׁסְכֶם стоит κατεκονδυλίζετε, *бьете кулаками* (ср. LXX 2:7). Vulgata: diripiebatis, *разграбляли.*

...подарки хлебом... מַשְׂאַת־בַּר Юнгеров переводит как «лучшее в дар». מַשְׂאַת, отмечает он, может означать «возношение, почетный дар

---

[538] *Василий Великий, свт.* Беседа на Псалом 33. Творения. Т. I. Санкт-Петербург, 1911. С. 169.

[539] *Юнгеров П.* Ibid. С. 95.

[540] *Wolff H.W.* Joel and Amos. Philadelphia, 1977. P. 230 (сноска).

[541] *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 105.

[542] *Paul S.M.* A Commentary on the Book of Amos. Minneapolis, 1991. P. 172.

[543] Впервые это мнение было высказано Торкзинером (H. Torczyner) на страницах «Журнала Палестинского Восточного Общества», выходившего в Иерусалиме в первой половине XX в (до 1948 г.): «Journal of Palestine Oriental Society», № 16 (1936). P. 6.

Богу или высокопоставленным людям»[544]. Также — «воздеяние» рук в молитве (напр., Пс 141[140]:2); «восхождение» дыма (напр., Суд 20:38); «дань» (напр., 2Пар 24:6). Последнее значение хорошо согласуется с предыдущими словами (*попираете бедного*): судьи налагают на бедняка непомерные налоги, штрафы. בַּר Юнгеров производит от глагола ברר, в породе qal означающего «выбирать» и, ссылаясь на Быт 41:35 и Пс 72[71]:16, справедливо заключает о значении: «лучший, очищенный и отборный сорт хлеба». Однако, сам он, избегает перевода с использованием слова «хлеб»[545] и, опираясь на LXX (δῶρα ἐκλεκτά) и на блаж. Иеронима (praeda electa), переводит: «лучшее в дар». Многие современные переводы, однако, соответствуют нашему Синодальному переводу и переводят בַּר как «хлеб», «зерно», «пшеница»[546]. Такое понимание вполне соответствует средневековой иудейской экзегезе этого стиха. Так, Раши считает, что речь у пророка идет о манипуляциях рыночными ценами на зерновые: искусственное поднятие богатыми цен на зерно, отдаваемое беднякам в ссуду, вело последних к долговой зависимости и к продаже имущества. Этот порядок вещей и оправдывали материально заинтересованные судьи.

...дома из тесанных камней... прекрасные виноградники... — показатели зажиточности. Такие же проклятия изречет позднее пророк Софония, но уже в адрес иерусалимских богачей: «И обратятся богатства их в добычу, и дома их — в запустение; они построят дома, а жить в них не будут, насадят виноградники, а вина из них

---

[544] См. анализ этого выражения у Юнгерова (*Юнгеров П.* Ibid. С. 95–96).

[545] «Что касается... общепринятого перевода значением «хлеб»,.. то его нельзя счесть уместным в контексте, потому что израильские судьи едва ли довольствовались одним хлебом,.. если на подобные дары построили себе «тесанные» дома». *Юнгеров П.* Ibid. С. 96.

[546] «Tributo de trigo» (португальская Biblia de Almeida), «la seva part de gra» (каталонская Bíblia catalana, traducció interconfessional), «tribut de froment» (французская BJ), «tributo de grano» (испаноязычная La Biblia de las Americas), «Abgaben an Korn» (немецкая Revidierte Lutherbibel), «levies of grain» (англоязычные The New American Bible; New Revised Standard Version), «tributi di frumento» (итальянская La Sacra Bibbia Nuova Riveduta), «una parte del grano» (итальянская Bibbia Piemme), «изтръгвате от него жито» (болгарская Библия, изд. 1938 г.), «дарункі хлебам» (белорусский пер. Семухи) и др.

не будут пить» (Соф 1:13). Амос и Софония, каждый для своей эпохи, провозглашают скорое исполнение одного из предупреждений Второзакония: «Дом построишь, и не будешь жить в нем; виноградник насадишь, и не будешь пользоваться им» (Втор 28:30). Спустя поколения, вернувшиеся из долгого вавилонского плена потомки тех, к кому обращены пророческие слова, вновь «застроят опустевшие города и поселятся в них, насадят виноградники и будут пить вино из них» (Ам 9:14): проклятие обратится в благословение. Но это будет в далеком будущем, не сейчас, когда — *многочисленны преступления* и *тяжки грехи*.

...преступления... LXX, как обычно, переводят евр. термин פֶּשַׁע, *преступление* словом ἀσέβεια, *нечестие* (ср. перевод в 1:3,6,9,11,13; 2:1,4,6; 3:14). Здесь слово ἀσέβεια встречается в последний раз.

...грехи... В LXX: αἱ ἁμαρτίαι. Термин ἁμαρτία, которым переведено слово חטא, встречается в LXXАм еще только раз — в 3:2.

...взятки... כֹּפֶר может означать «искупление», «выкуп» (Исх 21:30; 30:12. Числ 35:31,32. Ис 43:3. Притч 21:18 и др.). Здесь это слово, соответственно контексту, означает — *взятка*[547].

Другой пример, когда слово כפר означает «взятку» — 1Цар 12:3, в речи Самуила, обращенной ко всему израильскому народу, когда он снимает с себя полномочия судьи и вождя Израиля: «Вот я. Свидетельствуйте на меня пред Господом и пред помазанником Его, у кого взял я вола, у кого взял осла, кого обидел и кого притеснил, у кого взял дар (כֹּפֶר) и закрыл в деле его глаза мои, — и я возвращу вам». Совершенно ясно, что в этих словах Самуила слово כֹּפֶר имеет то же значение, что и рассматриваемой нами речи Амоса —

---

[547] *Юнгеров П.* Ibid. С. 96. *Reymond Ph. (red.).* Ibid. P. 203. По всей видимости, это отглагольное существительное происходит от породы piel глагола כפר — «покрывать», «искупать», «очищать». См., напр.: *Jenni E., Westermann C. (ed.).* Diccionario teologico manual del Antigo Testamento. Vol. I. Madrid, 1978. Col. 1154. См. также всю статью «כפר» в этом словаре (col. 1152–1171) (тем, кому доступней немецкий оригинал словаря: *Jenni E., Westermann C. (ed.)* Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. München, 1971).

взятка. Самуил был идеальным судьей, он никогда не использовал свою власть в личных интересах[548]; облеченные судебной властью современники Амоса были его полной противоположностью — взяточниками.

...в суде... Буквально — *в воротах* (בַּשַּׁעַר). Интересную актуализацию находим в Таргуме: בבית־כנישתכון, *в ваших синагогах.* Судебные заседания у евреев ко времени составления Таргума на Пророков[549] проходили уже не у городских ворот, а в синагогах — именно в них заседали местные еврейские суды (бейт-дины). Уже в Евангелиях имеются косвенные свидетельства этому: «Остерегайтесь же людей: они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас» (Мф 10:17); «Когда же приведут вас в синагоги к начальникам и властям, не заботьтесь, как и что отвечать и что говорить» (Лк 12:11).

---

[548] Вот как анализирует слова Самуила современный иудейский комментатор Ранних Пророков Зеев Мешков: «Шмуэль хотел, чтобы между ним и народом, отвергшим его, не осталось ничего недоговоренного, и чтобы сыновья Израиля признали, что не было и не могло быть причин для недовольства пророком, возглавлявшим народ в самый трудный период его истории… Его исключительная праведность была всем известна. К тому же пророка Всевышнего трудно заподозрить в нечестности или в использовании власти в своих целях. Вопрос, не притеснял ли он кого-либо, не ущемлял ли и не брал ли выкупа, чтобы оставить безнаказанным преступление, скорее, был риторическим» (*Мешков З.* Шмуэль I. Т.II: главы 9–20. Иерусалим — Киев, 2008. С. 68–69). Ср. слова из речи апостола Павла при его прощании с эфесскими пресвитерами: «Ни серебра, ни золота, ни одежды я ни от кого не пожелал» (Деян 20:33). В этих словах апостола народов можно услышать отзвук самуиловой речи. Ничего удивительного — Новый Завет продолжает в этом вопросе ветхозаветную традицию: тот, кому вверена власть (особенно, духовная), должен быть совершенно бескорыстен.

[549] Таргум на Пророков, был составлен, как известно, в I в. н.э., Йонатаном бен-Уззиелем. Однако, в IV веке он подвергся переработке Йосефом бен-Хийей. Ввел ли выражение בבית־כנישתכון уже Йонатан или оно появилось в результате этой переработки? Хотя последнее представляется более вероятным, окончательно определить это невозможно. Об истории Таргума Йонатана см. напр.: *Frankel Z.* Zu dem Targum der Propheten. Breslau, 1872. *Ладинский А.* Древнейшие переводы и перифразы Священного Писания Ветхого Завета. «Духовная беседа», № 21–22 (1872). С. 382–383, 386–387. *Корсунский И.* Иудейское толкование Ветхого Завета. Москва, 1882. С. 48–49.

Рассуждая о 11–12 стихах, свт. Кирилл Александрийский пишет: «Для привыкших поступать так хищничество не прибыльно и порабощение постыдным взяткам оканчивается скорбями и имеет своим пределом наказание. Ибо, если они не будут наслаждаться домами, отделанными со старанием и любочестием, если напрасны у них труды на полях и если получит непредвиденный исход обладание любимыми предметами, ради которых явилось корыстолюбие и возникла страсть к приобретению, то как же не окажется напрасным и бесполезным образ действий при удовлетворении корыстолюбия?»[550].

...разумный безмолвствует в это время, ибо злое это время. Еврейское слово עת (время, эпоха; момент) LXX перевели термином καιρός, использованным здесь в применении к будущему божественному наказанию, предвозвещенному уже в 11-м стихе[551]. Таргум актуализирует этот стих для своего времени и переводит еврейское причастие מַשְׂכִּיל (понимающий, знающий, могущий — שׂכל hifil) арамейским מלפיא. Это причастие множественного числа от глагола אלף, учить: учащие. Таргум, таким образом, слова пророка обращает к учителям Торы, к раввинам, к преподавателям еврейских школ и академий первых веков нашей эры.

Блаж. Иероним тоже прилагает этот стих к своим непосредственным читателям — к христианам, видя в нем образ поведения добропорядочного члена Христовой Церкви перед лицом внутрицерковных беззаконий: «Когда член церкви, благоразумный и рассудительный, увидит многочисленные беззакония в доме, который называется Божьим, и не только многочисленные, но также тяжкие и могущие притеснять правосудие; что неистовство учителей (здесь, видимо, Иероним имеет ввиду еретиков, о которых у него речь шла чуть выше. — Арс.) дошло до того, что они берут мзду на суде и все делают за подарки, что они также избегают бедных в воротах и не хотят выслушать их: то пусть они безмолвствуют в то время, чтобы не давать святыни псам и не бросать жемчуга

---

[550] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 475.

[551] О слове καιρός см., напр.: *Delling G.* Καιρός. Grande lessico del Nuovo Testamento. Vol. IV. Brescia, 1965. Col. 1363–1383.

свиньям, который они, обратившись, могли бы попрать ногами (Мф 7:6)»[552].

Когда выступления в защиту невинных заведомо безрезультатны или даже (воспользуемся модным словцом) контрпродуктивны, когда голоса в их поддержку вызывают лишь злобу тех, в чей власти находятся несчастные, стоит ли вообще бунтовать? Не лучше ли помалкивать? Выступления пророков, вся их жизнь и судьба говорят: стоит! Положительный результат действий «алчущих и жаждущих правды» праведников будет явлен, хоть и не вдруг, хоть порой и через поколения. И если так, то «разумность», «благоразумие» молчащих перед лицом несправедливости имеет здесь скорее отрицательное, нежели положительное значение — это всего лишь их прагматическая осторожность, граничащая с трусостью. «В обстоятельствах, когда царствует произвол и продажность, тот, кто осторожен, молчит… Другими словами: осторожней в такой ситуации промолчать. Эксперт, который мог бы защитить невинного, молчит из-за страха. К продажности примыкает запугивание», — комментируют слова пророка Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас[553].

Ищите добра, а не зла... возненавидьте зло, и возлюбите добро, и восстановите у ворот правосудие... Искать добра (טוֹב)у Амоса означает поступать справедливо, в том числе — на суде (מִשְׁפָּט). Это для него и значит «искать Бога»: см. комментарий к 5:4.

---

[552] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 90. Ср. главу «Изображение настоящего состояния церквей» в трактате свт. Василия Великого «О Святом Духе», где кесарийский святитель цитирует слова Амоса в оправдание своей тактической позиции по отношению к современным ему епископам-еретикам, отрицавшим ипостасность Святого Духа: «Получают предстоятельства в церквах самопоставленные и низкие искатели, отринувшие домостроительство Святого Духа. И поскольку евангельские уставы бесчинием приведены в совершенную слитность, то неописанная толкотня около председательских мест, всякий честолюбец силою вынуждает дать ему первенство… Посему полагал я, что полезнее слова молчание… Если справедливо изречение Екклесиаста, что «словеса мудрых в покое слышатся» (ср. Еккл 9:17), то при настоящем положении дел весьма было бы неприлично сказать это о сих людях. А меня ужерживает и сие пророческое изречение: «Разумный в то время будет молчать, ибо оно лукаво» (ср. Ам 5:13)» (*Василий Великий, свт.* О Святом Духе, к святому Амфилохию, епископу Иконийскому, гл. 30. Творения. Т. I. Санкт-Петербург, 1911. С. 643.

[553] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 978.

...Господь... В Таргуме: *слово* (מימרא) *Господа.*

...тогда Господь Бог Саваоф будет с вами, как вы говорите... Ср. Лев 26:11–12. Внешнеполитические и экономические успехи страны во время царствования Иеровоама II позволяли израильтянам самонадеянно полагать, что так и будет всегда, что Бог никогда не перестанет защищать и благословлять Свой народ, с которым Он связан Заветом. О том же, что благоденствие и сама их жизнь может быть гарантирована лишь при условии справедливости внутри общества, забывали.

«С нами Бог!» — как часто в истории звучал этот лозунг, в том числе и из уст христиан. Далеко не всегда эти слова были для нас тем, чем единственно должны были бы быть — выражением радости о Боговоплощении. Бывали они порой выражением гордой и претенциозной попытки оправдать самые чудовищные преступления против человека.

...может быть, Господь Бог Саваоф помилует... Бог милостив. Израиль ничем не заслужил того, чтобы быть с Богом в совершенно особых отношениях — отношениях Завета; ничем не купить ему и помилования Божия, кроме покаяния в тех внутриобщественных бесчинствах, в которых обличает их пророк. Наказание уже определено, грядущую катастрофу не отвратить, разве лишь радикальным покаянием, которое должно выразиться в восстановлении полной справедливости по отношению к бедным. Но те, к кому обращается пророк, к этому уже не способны, отсюда и пророческое сомнение[554] в помиловании: *может быть.*

...остаток Иосифов, שְׁאֵרִית יוֹסֵף. Северное царство часто называется у пророков Иосифом или Ефремом, по имени доминирующего колена. «Опять обозначает Ефрема, или десять колен: так как Ефрем произошел от Иосифа, поэтому-то и обозначается именем отца», — замечает свт. Кирилл[555].

---

554 «אוּלַי» означает сомнение, колебание, неуверенное предположение... Эту частицу можно бы по-русски перевести «авось», но в священном тексте это вульгарное слово неуместно» (*Юнгеров П.* Ibid. С. 98).

555 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 478.

Таргум в этом месте говорит не об остатке Иосифа, а — об *остатке Израиля*. Такая замена вполне понятна: противоречия между Севером и Югом ко времени написания Таргумов были давно неактуальны, они остались в глубоком прошлом, и потому, полагали, видимо, его составители, слова Амоса можно отнести ко всему Израилю, ко всем иудеям. Эта интерпретация перешла в средневековую иудейскую экзегезу: «Весь Израиль назван его (Иосифа. — Арс.) именем», — поясняет Раши.

Тема *остатка* (שְׁאָר), чрезвычайно важная в пророческом учении, появляется впервые именно в книге пророка Амоса. У него она еще только намечается, со всей силой учение о том, что спасется во время божественного наказания и вернется из плена лишь малый остаток израильтян, прозвучит уже у Исайи: Ис 10:20–23; 11:11,16; 28:5. Даже имя одного из сыновей этого великого иудейского пророка будет — Шеар-ясув, שְׁאָר יָשׁוּב, что значит «остаток возвратится». Продолжат тему «остатка» Михей (Мих 5:7–8), Иеремия (Иер 23:3; 31:7) и Иезекииль (Иез 9:8; 11:13). В Новом Завете, рассуждая о судьбах Израиля и о его спасении, апостол Павел тоже будет оперировать темой «остатка». В Послании к римлянам он скажет о еврейском народе: «В нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим 11:5). Апостол процитирует книгу пророка Исайи: «Хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, (только) остаток спасется» (Рим 9:27. Ср. Ис 10:22[556]). Пророческое учение об «остатке» вольется, таким образом, в христианскую сотериологию. Но первое звено этой многовековой цепочки — у Амоса.

...Господь Бог Саваоф, Вседержитель... יהוה אלהי צְבָאוֹת אֲדֹנָי. LXX: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ.

...и призовут земледельца сетовать и искусных в плачевных песнях — плакать... Таргум здесь несколько расходится с еврейским текстом: «И призовут земледельца сетовать и плакать об искусных

556 На месте יָשׁוּב, *вернется* цитируемый Павлом перевод LXX имеет: σωθήσεται, будет избавлен.

в погребальных плачах[557]» (אכר לאבל ועביר מספרא לרירע אליא וייערעון): земледельцы будет оплакивать самих плакальщиков, которые тоже погибнут, смерть постигнет даже их.

Плач о погибших будет повсюду: на городских улицах, в деревнях, на дорогах. «Плач и рыдания будут слышны на стогнах и путях, и земледельцы вместо возделывания земли предадутся плачевным воплям», — комментирует блаж. Феодорит[558]. Свт. Кирилл: «И города, и селения исполнены плача и стенания, везде слезы. И будет спрос на умеющих оплакивать, а так как для этого у вас не хватит горожан, приглашен будет и земледелец, чтобы у вас раздавалась хотя бы деревенская песнь и чтобы несчастия павших оплакивали хотя бы сельскими причитаньями»[559].

Точно так же о недостатке плакальщиц будет через сто с лишним лет пророчествовать Иеремия — в другую эпоху, в другом городе: «Слушайте, женщины, слово Господа, и да внимает ухо ваше слову уст Его, и учите дочерей ваших плачу, и одна другую — плачевным песням. Ибо смерть входит в наши окна, вторгается в чертоги наши, чтобы истребить детей с улицы, юношей с площадей» (Иер 9:20–21).

...и во всех виноградниках будет плач... «Чтобы то, что служило поводом к радости, было источником слез», — поясняет блаж. Иероним[560].

...Я пройду среди тебя... Чтобы губить. Здесь несомненна отсылка читателя к истории Исхода, а именно к последней египетской казни — к истреблению всех египетских первенцев. Как когда-то Господь «прошел» посреди Египта (Исх 12:12), так теперь пройдет посреди собственного народа, Израиля. Используется тот

---

557 О «погребальном плаче» (אלי) в Таргумах и в арамейском языке см., напр., в арамейско-ивритском словаре Меламмеда: *Melammed ʿS.* Millon ʾaramî ʿivrî lattargumît leʾarammit šebbammiqraʾ. Jerusalem, 5735. *Jastrow M.* A Dictionary of the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Brooklyn, 1967. P. 1011b.

558 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 368.

559 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 479.

560 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 93.

же глагол עבר. Это потому, что израильский народ стал ничем не лучше египтян, нравственно опустился до такого состояния, за которым кончается божественное долготерпение. «Всякий раз, как в Священных Писаниях от лица Бога произносится слово «пройду»,.. оно должно быть понимаемо в смысле наказания»[561].

В Таргуме — несколько иначе: «Явлюсь (откроюсь) для совершения судебной расплаты среди тебя» (למעבר פורענות דין בגויך אתגלי).

День Господень

5:18–20 *Горе желающим дня Господня!*
для чего вам этот день Господень?
он — тьма, а не свет,
то же, как если бы кто убежал от льва,
и попался бы ему навстречу медведь,
или если бы пришел домой и оперся рукой о стену,
и змея ужалила бы его.
Разве день Господень не мрак, а свет?
он — тьма, и нет в нем сияния.

Горе... Второе «горе» объявляется самоуверенным и надменным властителям Израиля, строящим иллюзии относительно своего будущего.

День Господень, יום יהוה — очень важное выражение в пророческих книгах, и именно у Амоса мы впервые встречаемся с ним. Но пророк пользуется им как уже известным понятием, как термином, не требующим объяснения: его слушателям и читателям было ясно, о чем именно идет речь.

В современной библеистике, начиная со статьи немецкого ученого Герхарда фон-Рада[562], «день Господень» принято чаще все-

---

561 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 93.

562 *Rad, G., von.* The Origin of the Concept of Day of Jahweh. «Journal of Semitic Studies», № 4 (1959). P. 97–108. Ср.: *Rad, G., von.* Theologie des Alten Testaments. II. München, 1964. P. 129–133. *Héléwa F.J.* L'origine du concept prophétique du «Jour

го объяснять как военный термин, как одно из ключевых понятий в концепции «священной войны». Представление о том, что войны Израиля ведет сам Господь — традиционно для Библии (Нав 5:13–15; 10:10–11. Втор 20:1–4. Суд 5:4–5; 7:2–7. 2Пар 14:9–12; 20:15–24 и др.). В народном представлении «день Господень» был днем победы Господа над врагами, окружающими Израиль[563], в эсхатологической перспективе — победы над всеми врагами вообще. С «днем Господним» народ связывал самые светлые ожидания. Пророк опровергает иллюзию, он как бы «переворачивает» эти наивные представления, горько иронизирует над ними[564]. Израильтяне, говорит он, не должны обольщаться, напрасно ожидая триумфа над своими врагами: «день Господень» будет для них не светлым праздником победы, но — тьмой поражения. Почему? Потому что Господь будет теперь сражаться не за Израиль, но против Своего народа, на стороне его врагов. Амос, таким образом, вкладывает в понятие «день Господень» прямо противоположный общепринятому смысл — точно так же, как и в выражение «встреча с Господом» (4:12). «Дня Господня», как и «встречи с Господом» израильтяне должны не вожделеть, а страшиться!

Так все же, «день Господень» — свет он или тьма? Это зависит от морального состояния ожидающих его. Если оно таково, каким

---

de Yahvé». «Ephemerides Carmeliticae», № 15 (1964). P. 3–36. *Weiss M.* The Origin of the «Day of the Lord» Reconsidered. «Hebrew Union College Annual», № 37 (1966). P. 41–45. *van Leeuwen C.* The prophecy of the *yōm yhwh* in Amos V 18–20. «Oudtestamentische Studiën», № 19 (1974). P. 113–134. *Hoffmann Y.* The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature. «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 93 (1981). P. 37–50.

[563] Ср. выражения «день Изрееля» (Ос 1:11) и «день Мадиама» (Ис 9:4; 10:26) — пророческие напоминания о славных в израильской истории событиях, когда божественное вмешательство спасло народ от его врагов.

[564] Вот какую интерпретацию слов пророка дает Адальберт Петер, бывший профессором ветхозаветной экзегетики в университете Фульды, Германия: «Насколько мы можем знать, пророк Амос был первым, кто внезапно напугал свой народ, встряхнув его ото сна. Он не только развеял надежду на лучшее будущее, но и разрушил иллюзорную самонадеянность, согласно которой Израиль, каким бы он ни был, уже будто бы готов войти в ожидаемое спасительное время… без отчета в своем этико-религиозном состоянии». (*Peter A.* I libri di Sofonia, Nahum e Abacuc. Roma, 1974. P. 44. Ориг.: Die Bücher Zefania, Nahum und Habakuk. Düsseldorf, 1972).

было у израильтян эпохи Иеровоама II, то день этот — *тьма, а не свет.* Орацио Симиан-Йофре на основании пророческих текстов делает вывод: «День Господень является манифестацией Его активного и страшного присутствия, как во время защиты Его народа, так и во время его наказания. Только когда народ был верен, этот день разражался против врагов Его народа»[565].

Вслед за Амосом негативный смысл в выражение «день Господень» вкладывают и иудейские пророки Софония и Иоиль, для которых эта тема — центральная в их книгах. Для Софонии это «день ярости Господней» (Соф 2:2), «день гнева Господня» (Соф 2:3), когда Господь «прострет руку» на Иерусалим и на всю Иудею (Соф 1:4): «Близок великий день Господа, близок, и очень поспешает: уже слышен голос дня Господня; горько возопиет тогда и самый храбрый! День гнева день сей, день скорби и тесноты, день опустошения и разорения, день тьмы и мрака, день облака и мглы, день трубны и бранного крика против укрепленных городов и высоких башен» (Соф 1:14–16). Для Иоиля этот день тоже тревожен и мрачен: «О, какой день! ибо день Господень близок; как опустошение от Всемогущего придет он» (Иоил 1:15); «Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей; да трепещут все жители земли, ибо наступает день Господень, ибо он близок — день тьмы и мрака, день облачный и туманный: как утренняя заря, распространяется по горам народ многочисленный и сильный, какого не бывало от века и после того не будет в роды родов» (Иоил 2:1–2)[566]. «День Господень» для этих пророков — день военной победы Нововавилонской державы над их родиной, Иудеей. Как когда-то для Амоса — день победы Ассирии над Израилем[567].

Из послепленных пророков Захария использует слова «день Господень» для описания бедствий, грядущих на Иерусалим: «Вот

[565] *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 123.

[566] Анализ использования выражения «день Господень» в кнн. пророков Софонии и Иоиля см., напр.: *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 120–123. *Meinhold A.* Zur Rolle des Tag-JHWHs-Gedichts Joel 2, 1–11 im XII-Propheten-Buch, in *Graupner A. et alii.* Verbindungslinien. Neukirchen-Vluyn, 2000. P. 207–223. В последней статье имеется также библиография вопроса.

[567] Как метко заметил прот. Александр Мень, ««день Ягве» не состоялся, а грянул «день Ассура»» (*Светлов Э.* Ibid. C. 50).

наступает день Господень… День этот будет единственный, ведомый только Господу: ни день, ни ночь; лишь в вечернее время явится свет» (Зах 14:1,7). Война народов против Иерусалима (Зах 14:2) завершится тем, что Господь выступит на стороне Своего народа, для защиты Иерусалима и поразит все враждующие против него народы (Зах 14:3). Таким образом, у Захарии «день Господень» вновь приобретает положительное для Израиля значение, прямо противоположное тому, которое обнаруживается у Амоса, Софонии и Иоиля. Для Захарии этот день, хотя и ознаменован грозными бедствиями, но результат его отраден, это день окончательной, эсхатологической победы Бога над языческими народами: «И Господь будет Царем над всею землею; в тот день будет Господь един и имя Его едино» (Зах 14:9)[568]. Дальнейшее развитие темы «дня Господня» в эсхатологическом ключе мы встречаем в апокалиптических апокрифах межзаветного периода, а затем — в новозаветных книгах, прежде всего в беседе Иисуса на Елеонской горе (Мф 24. Мк 13. Ср. Лк 21). Место это вовсе не случайно — ср. Зах 14:4.

Но возможна и другая интерпретация выражения «день Господень». Эти слова могут иметь литургическое значение. В таком случае, стихи 18–20 напрямую связаны со следующими за ними стихами 21–27, где речь идет о праздниках. Можно обратить внимание также на угрозу в 8:9–10: *И будет в тот день... обращу праздники ваши в сетование и все песни ваши в плач…* Выражение «тот день» (הַיּוֹם הַהוּא) синонимично выражению «день Господень» и используется в пророческих книгах намного чаще, чем последнее. Итак, если в 8:9–10 речь идет о том же самом «дне Господнем», что

[568] Раввинская экзегеза интерпретирует Зах 14 как день прекращения идолопоклонства, как день окончательного торжества единобожия во всем мире. «День Господень» (Зах 14:1), «тот день» (Зах 14:6,13,21) для иудейских комментаторов книги пророка Захарии — «День суда над народами, который наступит в конце времен и принесет спасение сыновьям Израиля… Увидев произошедшие чудеса, народы мира осознают, что Бог управляет миром и нет силы, которая могла бы противостоять Ему… Народы мира больше не смогут отрицать всемогущество Бога и заниматься идолопоклонством» (*Мешков З. (ред.).* Зхарья. Ивритский текст с русским переводом и комментарием. Иерусалим-Москва, 2004. С. 192 и 197) (редактор, известный в сегодняшнем Израиле раввин Зеев Мешков составил этот комментарий «на основе Талмуда, мидрашей, классических ранних и поздних раввинских трудов» — тит. лист).

и в 5:18, то тогда и контекст в обоих отрывках один и тот же — культовый. Культовой интерпретации придерживаются Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас. Они допускают, что под «днем Господним» Амос мог подразумевать некий литургической праздник, может быть, праздник Искупления (ср. Лев 16:30) или другой большой праздник (Лев 23)[569]. Праздничный контекст также можно усмотреть в Ос 9:5, Плач 2:7,22 и в Иез 7:7 и дал. — текстах, в которых «день гнева Господня» и «день праздника Господня» — один и тот же день. Конечно же, эта интерпретация не противоречит основному пониманию.

И уж тем более ни одной из этих двух не устраняет еще одна интерпретация — эсхатологическая. Последняя, скорее, может представлять собой лишь дополнение и завершение двух первых. Эсхатологической интерпретации придерживается, в частности, Альберто Соджин, согласно которому, речь идет о «популярной эсхатологии», «характеризуемой надеждой на эпоху, в которую Сам Бог установит Свое господство на земле и вверит его навсегда и пред всеми народами Своему избранному народу, совершит вечное спасение, которое историческими событиями раз за разом откладывалось» [570].

В эсхатологической перспективе рассматривает выражение «день Господень» Таргум, парафразируя начало стиха так: «горе тем, которые желают дня, которому предназначено придти в будущем от Господа» (יי דמחמדין ליומא ית יומא דעתיד למיתי מן־קדם יוי). «День, которому предназначено придти от Господа» (מן־קדם יוי

[569] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 979. Есть в современной библеистике и иное мнение, решительно отрицающее возможность такой интерпретации — например, у Эрнста Дженни: «Историко-религиозное исследование продемонстрировало: нельзя думать, что «день Яхве» носит культовый характер, как, например, предполагаемый праздник восшествия Яхве на престол» (*Jenni E.* Yom. In: *Jenni E., Westermann C. (ed.).* Ibid. Col. 998–999).

[570] *Soggin A.J* Ibid. P. 129. Концепцию «популярной эсхатологии» впервые в экзегетике разработал Грессманн: *Gressmann H.* Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen, 1905. *Gressmann H.* Der Messias. «Forschungen zur Religions und Literatur vom Alten und Neuen Testament», № 40. Göttingen, 1929. Из более поздних работ на эту тему см., напр.: *Preuss H.D* Jahweglaube und Zukunftserwartung. «Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament», № 87 (1968). P. 159–181.

יומא דעתיד למיתי) — выражение, часто встречающееся в Таргуме Пророков (Ис 2:12; 13:6. Иез 30:3. Иоил 1:15; 2:1,11; 3:3:4. Авд 15. Соф 1:14. Зах 14:1. Мал 3:23)[571]; в том числе еще однажды в Таргуме Амоса — в 5:20.

...как если бы кто убежал от льва, и попался бы ему навстречу медведь, или если бы пришел домой и оперся рукой о стену, и змея ужалила бы его. Этими тремя образами животных, встреча с которыми для человека смертельно опасна, пророк иллюстрирует абсолютную невозможность избежать «дня Господня». Убежать от льва невозможно, но если бы даже так случилось, то это не означало бы спасения — гибель все равно настигнет, неотвратимо — от медведя, от ядовитой змеи. И этой гибели Израилю не избежать (ср. 9:1). Когда-то в Палестине, как и в других частях Ближнего Востока, обитали львы и медведи. Как в Священном Писании, так и в экстрабиблейских памятниках упоминания о них весьма часты. Эти хищники были самыми опасными в Святой Земле зверями. Истребили их там, по всей видимости, не так уж давно, менее одной тысячи лет тому назад[572]. Сегодня из перечисленных здесь пророком животных в дикой природе Израиля можно встретить лишь змей.

Святоотеческая экзегеза уделяет достаточно внимания объяснению этих слов Амоса. Преп. Ефрем под «желающими дня Господня» понимает нечестивцев, открыто совершающих беззаконие и думающих, что Бог не поставит предела их делам. Это те, кто думают, что «напрасны угрозы пророков, слово не исполняется на деле»[573]. Сирийский комментатор подкрепляет свое объяснение ссылкой на слова пророка Исайи, в чьей книге сказано: «Горе тем, которые влекут на себя беззаконие вервями суетности, и грех как

---

571 Употребляется в Таргумах Пророков и более краткая форма. Ср.: Ис 13:9. Наум 1:2).

572 Живущая в Израиле инокиня Елена (Халфен), исследовательница древностей и замечательный экскурсовод по Святой Земле, предполагает, что последние в Палестине львы и медведи пали под копьями и мечами крестоносцев. Закованным в броню рыцарям, видимо, не терпелось показать на бедных зверях свою лихую удаль, да похвастать потом их шкурами перед дамами.

573 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 131.

бы ремнями колесничными, которые говорят: пусть Он поспешит и ускорит дело Свое, чтобы мы видели, и пусть приблизится и придет в исполнение совет Святого Израилева, чтобы мы узнали» (Ис 5:18–19). Для таких самоуверенных и чувствующих себя в полной безопасности мерзавцев «день Господень» будет омрачением их праздников: «И день Господень тьма, а не свет, потому что в день сей бедствия, каких вы не ожидали, встретят вас за веселие ваших праздников»[574]. Для Ефрема обличение праздников в 5:21–27 — продолжение темы «дня Господня», представленной в 5:18–20.

День Господень для грешников будет днем суда и наказания, поэтому грешники не должны его желать и стремиться приблизить. В толковании на книгу пророка Исайи свт. Василий Великий дважды цитирует слова Амоса о «дне Господнем». Первый раз он рассматривает его в эсхатологической перспективе Страшного суда и поясняет, что этот день «будет печален и труден для обретшихся во грехах», для тех, «которые преданы делам лукавым и желают, чтобы скорее пришел день воздаяния»[575]. Второй раз он цитирует эти слова в применении не к концу мира, а к концу частной человеческой жизни: «Многие, огорчаясь обстоятельствами сей жизни, поспешают исходом и призывают к себе смерть. Им хорошо будет сказать словами Амоса…» (далее святитель приводит целиком 5:18–20)[576]. И в том, и в другом случае слова пророка служат для Василия аргументом для предостережения своих читателей-христиан, чтобы они в опрометчивости не желали ускорить приближение будущего: суда, смерти.

Блаж. Феодорит тоже видит в этих словах пророческое обличение самоуверенной наглости: «Поелику нашлись люди, воспитанные в дерзости и самоуверенности, корорые оспаривали пророческие предвещания, посмеваясь им, называя ложными глаголы Божии и требуя исполнения предречений, то Владыка называет их достойными оплакивания, как вожделевающих увидеть тьму вместо света. Желающие видеть исполнение пророчества, говорит он, ничем не отличаются от человека, который избег от нападающего

---

[574] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 131–132.

[575] *Василий Великий, свт.* Толковании на пророка Исайю, IV, 2. Ibid. С. 312.

[576] *Василий Великий, свт.* Толковании на пророка Исайю, XIII, 7. Ibid. С. 416.

льва, но после него встречает медведя, потом, со страхом укрываясь в дом свой, в смятении, волнующем душу его, неосмотрительно опирается рукою о стену, и его угрызает лютая змея. Как этот человек увидит в тот день мрак, а не луч света, так и они в день наказания преданы будут глубокой тьме»[577].

Как и Василий Великий, блаж. Иероним использует слова пророка для предостережения. Для него тоже «день Господень» означает день Суда Божья: «Никто не сомневается в том, что все наши (христиане. — Арс.) под днем тьмы разумеют день суда... Разрушается также надежда гордых, которые, желая казаться праведными пред людьми, обыкновенно ожидают дня суда и говорят: о, если бы пришел Господь, о если бы нам можно было разрешиться и быть со Христом!.. Чрез то самое, что они желают, а не боятся дня Господня, они признаются достойными наказания, потому что нет ни одного человека без греха»[578]. Образам животных в 5:19 Иероним дает два разных истолкования: одно — применительно к истории иудеев, как пророческое указание на грядущие в вавилонском плену и после плена бедствия; второе — как аллегорическое изображение диавола. Приведем оба толкования. «Когда вы будете убегать от Навуходоносора, льва, вам попадет навстречу Ассуир[579], ко времени царствования которого относится история Есфири, или, по разрушении государства ассириян и халдеев, восстанут мидяне и персы. И когда, в царствование Кира, вы возвратитесь и, по повелению Дария, начнете строить дом Господень и всю надежду будете иметь в храме, так что найдете успокоение в нем и склоните утомленные руки на стены, тогда придет Александр, царь македонский, или Антиох, именуемый Епифаном, который остановится в храме и ужалит вас подобно змею, и не вне, в Вавилоне или Сузах, а в пределах святой земли. Это показывает, что день, которого вы желаете, есть день не света и радости, а тьмы и печали. Это мы вкратце сказали применительно к истории, чтобы не обойти вполне молчанием мнения иудеев»[580]. «Эти слова, как мне кажется, оз-

---

577 *Феодори Кирский, блаж.* Ibid. С. 368–369.

578 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 96.

579 Артаксеркс?

580 *Иероним, блаж.* Ibid. С. 95–96. Автор не приводит здесь ссылки на какой-либо иудейский источник. Письменного источника в его время вполне мог-

начают или различные наказания, или самого диавола, который справедливо называется и львом, и медведем, и змеею,.. которая в настоящем месте называется nahas[581], а в книге Иова левиафаном»[582].

Завершим этот небольшой эксурс в святоотеческие творения риторическим вопросом свт. Кирилл Александрийского: «Если Бог обрекает на погибель и муки, то кто спасет, кто пособит и освободит от кары?»[583].

Богослужение и беззаконие

5:21–27 *Ненавижу, отвергаю праздники ваши*
и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших.
Если вознесете Мне всесожжение
и хлебное приношение, Я не приму их
и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших.
Удали от Меня шум песней твоих,
ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать.
Пусть, как вода, течет суд,
и правда как сильный поток!
Приносили ли вы Мне жертвы и хлебные дары
в пустыне в течение сорока лет, дом Израилев?
Вы носили скинию Молоха
и звезду бога вашего Ремфана,
изображения, которые вы сделали для себя.
За то Я переселю вас за Дамаск,
говорит Господь. Бог Саваоф — имя Ему!

Тема отношений культа и нравственности достаточно представлена как в пророческой литературе (Ос 6:6. Мих 6:6–8. Ис 1:10–20; 58:2–12. Иер 7. Зах 7 и др.), так и в разделе Писаний (напр., Пс 50[49].

ло и не быть, вифлеемский отшельник мог узнать об этом толковании устно, от знакомых ему иудеев.

581 נָחָשׁ.

582 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 97.

583 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 480.

Притч 15:8; 21:3,27). Все эти тексты говорят о том, что аморальному и несправедливому человеку не завоевать божественного расположения жертвами, какими бы щедрыми те ни были. Богослужение, совершаемое беззаконниками, вызывает не расположение Бога, а Его раздражение. Без сострадания к ближним, без справедливого к ним отношения напрасны молитвы к Богу и жертвоприношения Ему: Бог их не только не принимает, но они вызывают божественное противодействие, они усугубляют вину человека, а не снимают ее. Вместо лицемерных жертв нужно действенное покаяние — изменение отношения к ближнему, возвращение к справедливости и братолюбию в обществе. Тогда будут приняты Богом и жертвы, только при этом условии они будут приятны Ему. Пророки никогда не выступают против богослужения как такового, но всегда — против богослужения лицемерного, никак не сопряженного с подлинным обращением, с искренним стремлением к социальной справедливости. «Жертва нечестивых — мерзость пред Господом, а молитва праведных благоугодна Ему» (Притч 15:8).

Праздникам, собраниям, различным видам жертвоприношений, богослужебным песням и музыке Бог через Своего пророка противопоставляет суд (מִשְׁפָּט *мишпат*) и правду (צְדָקָה *цдака*).

Ненавижу, отвергаю праздники ваши... Пророк не подвергает критике сам израильский культ, несмотря на его полуязыческий синкретизм. Культ для Амоса — вообще нечто, в сравнении с правосудием и справедливостью, второстепенное. Объяснение резкой критики израильского культа его «нелегитимностью» по отношению к иерусалимскому богослужению, предложенное Юнгеровым[584] (опирающимся, в свою очередь, на мнение преп. Ефрема), кажется надуманным, современная экзегеза этих стихов возможности такой интерпретации не рассматривает вовсе.

Приведем мнение Ефрема: «Поелику иудеи отринули жертвы и праздники Господни, то Бог отвергает песнопения их при празднествах. Хочу, говорит, чтобы умолк глас песнопений, потому что вы с сими песнопениями проводите праздники идолов ваших»[585].

---

[584] *Юнгеров П* Ibid. С. 103–104.

[585] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 132.

Очевидно, Ефрем, не отделяющий здесь израильтян от иудеев, использует этот пророческий текст в полемических целях, «актуализируя» его для современных ему читателей-христиан.

Блаж. Иероним и свт. Кирилл считают, что эти слова обращены не к израильтянам, а «против колена Иудина и тех из Израиля, которые возвратились к служению Богу, но, тем не менее, не оставили высот, поклонялись идолам и чрез великие грехи оскверняли жертвы, приносившиеся Богу»[586]. «Речь более всего приличествует потомкам Иуды и Вениамина, потому что самарийские колена явно предавались всякого рода идолослужению»[587]. После конкретно-исторического объяснения текста оба святых отца «актуализируют» пророческие слова для своих читателей. Иероним использует их для яростной антиудейской полемики: «Яснее и ближе к истине эти слова применяются к иудеям после пришествия Господня, когда они, несмотря на разрушение храма и жертвенника, думают, что ими приносятся жертвы. Бог ненавидит и отвергает праздники их и не обоняет запаха в собрании их, когда они, собравшись, кричат: «Распни, распни Его» (Ин 19:6) и: «Кровь Его на нас и на чадах наших» (Мф 27:25). И если они приносят всесожжения в синагогах и дары в собраниях сатаны и тучные жертвы по обетам, то Господь не призирает на них, как он не призрел на дары Каина (Быт 4:5). Хотя они надлежащим образом служат единому Богу и правильно совершают приношения, но Он не призирает на них потому, что они не разделяют веры в Отца, Сына и Духа Святого. На наши же дары, то есть Церкви, приносимые нами от начатков наших, Бог призирает, как он призрел некогда на жертву Авеля»[588]. Кирилла, как архиепископа, больше заботят современные ему христианские еретики. Лишь мельком коснувшись иудеев, весь свой полемический жар он направляет на еретиков: «Принесение неугодных жертв свойственно, и вполне естественно, и нечестивым еретикам, и тем, кому нельзя сказать, подобно истинно верующим: «Мы — Христово благоухание Богу» (2Кор 2:15)... Они, несчастные, неудержимо

[586] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 98.

[587] *Кирилл Алескандрийский, свт.* Ibid. С. 481.

[588] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 99–100.

изрекая хулы и клеветы на славу Единородного, имеют ум, исполненный не благоуханием духовным, но вонью»[589].

У блаж. Феодорита в объяснении этого места мы не находим ни антииудейской, ни антиеретической полемики. Бог, согласно кирскому епископу, вообще «не имеет нужды в жертвах», ни в каких, безотносительно состоянию приносящего их. «Перечисляет, — говорит он, — все, приносимое Ему по закону, говоря, что всем этим равно гнушается»[590].

...на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших... LXX: *на ваши спасительные жертвы.* Слово «спасительный» (σωτήριος) указывает в греческом переводе, видимо, на техническое культовое выражение «жертва спасения Господу» (ср. LXX Исх 24:5, где оно использовано в контексте Синайского законодательства)[591].

Удали от Меня шум песней твоих, ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать. «Потому что вы, — комментирует Раши, — грабители и извратители правосудия».

Скоро всесто шумных песен будет звучать погребальный плач (8:10).

...шум песней... הָמוֹן, *шум* может означать также «множество», «большое количество» (Быт 17:4. Иер 49:32. 2Пар 11:23). Поэтому, возможен перевод: *множество песней.* Однако, Рудольф[592] и согласный с ним Соджин[593] справедливо полагают, что контекст требует здесь «акустического феномена». LXX перевели הָמוֹן через ἠχώ: *шум, эхо.* Этим же значением переводит и большинство современных переводов. Юнгеров справедливо считает, что «этим словом Амос... указывает на нестройное и неприятное, крикливое, как в народной толпе, пение»[594]. Ср. 6:5.

---

589 *Кирилл Алескандрийский, свт.* Ibid. С. 482.

590 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 369.

591 В Синод. пер.: мирная жертва Господу.

592 *Rudolf W.* Schwierige Amosstellen. In: «Wort und Geschichte», «Altes Testament und Alter Orient». Neukirchen, 1973. P. 157–162.

593 *Soggin A.J.* Ibid. P. 131.

594 *Юнгеров П.* Ibid. С. 103.

Блаж. Иероним этим словам пророка, как и предыдущим, находит актуальное полемическое применение: «Прекрасные песни левитов, в которых они восхваляли Бога, называются гулом и беспорядочным шумом… Также молитва иудеев и псалмы, которые они поют в синагогах, и искусно построенные хвалы еретиков — это шум для Господа и, так сказать, хрюканье свиньи и рев ослов, с звуками которых в особенности сравниваются дела Израиля»[595].

…гуслей… Словом נֶבֶל, иногда נֵבֶל обозначается струнный музыкальный инструмент, не ясно, как выглядевший. О библейских музыкальных инструментах вообще можно иметь лишь самое приблизительное представление, поскольку не сохранилось их изображений. Славянские гусли; греческие псалтирь и кифара; цитра, лира и кордис Вульгаты — все это лишь обозначения неизвестного известным. В Синодальном переводе на месте слова נֶבֶל мы обычно, как здесь, встречаем «гусли» или, как в некоторых других местах — «псалтирь» (напр., в Пс 33[32]:2; 150:3)[596].

Пусть, как вода, течет суд (מִשְׁפָּט)*, и правда* (צְדָקָה) *как сильный поток!* О каком суде идет речь, Божьем или человеческом? Что это, требование правосудия в Израиле, или призывание суда Божия?

Иудейская традиция склонна рассматривать этот пророческий возглас как призыв к человеческому правосудию, не Божьему. «Вы должны сделать это, и Я приму вас, — комментирует Раши. — Правосудие, которое вы скрыли, должно быть явлено, как… могучий поток». Такая интерпретация соответствует контексту обличений Амосом израильских судей и имеет основание в других пророческих текстах (Ос 6:6. Мих 6:6–8. Ис 1:10–20 и др.).

Святоотеческая экзегеза, напротив, видит в восклицании пророка требование божественного суда. Блаж. Иероним: «Как вода, катясь по покатости, обнажает то, что она прежде покрывала, и делает открытым пред глазами всех, так суд и правда, сообразно с которою Бог судил некогда Свой народ, откроются для всех и понесутся,

[595] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 100.

[596] Словом «гусли» в этих псалмах переведен термин כִּנּוֹר.

подобно сильному потоку»[597]. Блаж. Феодорит: «Произнесенный на тебя правдивый приговор, подобно потоку и сильной воде, навлечет на тебя наказание, и не возможешь найти себе исхода»[598]. Свт. Кирилл: «Божественное определение, если таковое состоится против них, будет водой неодолимой и непреоборимым потоком»[599].

Павел Юнгеров разделяет мнение Раши как более соответствующее контексту: «Пророк указывает истинное спасительное средство…: восстановление и распространение по израильской земле правосудия. Пусть всюду господствует оно и непрерывно, как текут воды потока, приводится всеми в исполнение. Под этим условием только можно ожидать помилования от Бога… Можно здесь видеть указание на суд человеческий, а не Божий, то есть повеление Израилю соблюдать и распространять, как бы «разливать» правду всюду и всегда»[600]. Так же понимает эти слова и большинство современных авторов[601].

...сильный поток... נַחַל אֵיתָן. Собственно, прилагательное אֵיתָן, переведенное Синодальным переводом как «сильный», означает «постоянный», «неиссякаемый».

В Таргуме: *растущий поток* (כנחל מגבר). Правосудие должно не только не иссякать, оно должно возрастать!

Следующие два стиха написаны прозой.

Приносили ли вы Мне жертвы и хлебные дары в пустыне в течение сорока лет, дом Израилев? Вопрос звучит риторически и, кажется, предполагает отрицательный ответ. Но все же, зададимся этим вопросом и мы. Неужели израильтяне во время странствований по пустыне не совершали жертвоприношений Богу?

Существуют попытки объяснить это предложение в том смысле, что, конечно, культ евреев во время сорокалетнего странствования по пустыне не был вовсе лишен жертвоприношений, но, в сравнении

---

[597] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 100–101.

[598] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 370.

[599] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 483.

[600] *Юнгеров П.* Ibid. С. 104.

[601] Обзор мнений см., напр.: *Sicre J.L.* Ibid. P. 130–132.

с нынешним роскошным культом в Вефиле, тот был очень прост и скромен. Тогда израильтянам особо и «нечего было принести Богу, они сами все получали от Него»[602]. «Возможно утверждается, — комментирует Стефано Виргулин, — что во время сорокалетнего пребывания в Синайской пустыне Израиль полностью зависел от того, что ему предоставлял Бог, не имея возможности сам ничего предложить Богу. Не заявляется, что культ в пустыне был свободен от жертвоприношений, но что он был прост и искренен по сравнению с (современными Амосу. — Арс.) пышными ритуалами»[603]. Этим «риторическим вопросом, — считает Симиан-Йофре, — утверждается, что Господь за Его защиту во время сорокалетнего странствования не требовал в ответ никакого культа»[604].

Возможно, как считает Раши, речь идет не вообще о жертвоприношениях, а о пасхальных жертвах. Пасха в долгие годы странствования по пустыне не совершалась, во-первых потому, что рождавшиеся в пустыне не обрезывались (а «никакой необрезанный не должен есть ее» — Исх 12:48), во-вторых, ввиду отсутствия опресноков, необходимых для ее совершения (Исх 12:17–20. Лев 23:6. Числ 28:17. Втор 16:3). Совершив первую Пасху в Синайской пустыне, через год по выходе из Египта (Числ 9:5), евреи, по косвенному свидетельству книги Иисуса Навина, больше, до вступления Ханаан, ее не совершали. Только вступив в обетованную Землю, они совершили обрезание «во второй раз» (Нав 5:2) и совершили, после долгого перерыва, Пасху (Нав 5:10–12)[605].

Но возможно и другое объяснение этого трудного стиха, которое, в частности, предлагает Альберто Соджин[606]. Стоящее в начале предложения הֲ, которым обычно вводится вопрос, можно понимать и как восклицание. Восклицательное הֲ в Библии хоть и редко, но встречается[607]. В таком случае предложение будет звучать

[602] Комментарий к Ам 5:25 в TOB.

[603] La Bibbia Piemme. Casale Monferrato, 2005. P. 2152. Так же объясняется в BJ.

[604] *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 118.

[605] См., напр.: *Арсений (Соколов), иером* Ibid. С. 109–120.

[606] *Soggin J.A.* Ibid. P. 132.

[607] Восклицательное הֲ засвидетельствовал, в частности, Жуон: *Joüon P.P.* Grammaire de l'hébreu biblique. Roma, 1965. P. 495–496. Автор грамматики считает, что в Ам 5:25 мы имеем как раз такой пример.

так: «Вы мне приносили жертвы и хлебные дары в пустыне в течение сорока лет, дом Израилев!». Но как же тогда согласовать это со следующим стихом? Как обличение религиозного синкретизма? Служили Богу, и в то же время занимались идолопоклонством?

Вы носили скинию Молоха и звезду бога вашего Ремфана, изображения, которые вы сделали для себя.

26 стих для экзегетов, как с грустью отмечает Розанна Виджили даль-Пра, остается неразрешимой головоломкой[608]. Основных подхода два: 1) считать загадочные слова *Sikkut* и *Kiyyun* масоретского текста именами собственными — именами вавилонских божеств; 2) считать эти слова именами нарицательными. При первом подходе слова пророка будут означать обвинение в иноземных идолопоклоннических культах; при втором — в «неправославном», идолопоклонническом по форме культе истинному Богу — Яхве[609].

Фолльмер считает стихи 25–26 единым целым и предлагает рассматривать их как два риторических вопроса: «Приносили ли вы Мне жертвы и дары в пустыне..? И носили ли вы..?»[610]. Это кажется неубедительным. Ведь если бы Амос хотел обличить Израиль в двоеверии, в соединении почитания своего Бога со служением иным божествам, то это лучше выражалось бы не двумя риторическими вопросами, а двумя утвердительными предложениями: «Вы приносили Мне… И (в то же время) вы носили…».

---

608 *Virgili dal-Prà R.* Il culto tra idolatria e ortodossia (lettura di Am 5, 18–27). «Parola, spirito e vita», № 46 (2002). P. 36. Историю филологической дискуссии о Ам 5:26 можно найти в статье Джанлуиджи Прато: *Prato G.L.* Idolatria alla ricerca forzata dei suoi dei: un singolare accordo fra la tradizione del testo e l'esegesi (Am 5,26–27 e At 7,42–43)», in: *Marconi G., O'Collins G. (red.).* Luca — Atti. L'interpretazione a servizio della scrittura. Studi in onore di P. Emilio Rasco. Assisi, 1991. P. 264–292. За прошедшие после публикации этого обзора Дж. Прато двадцать лет, нового убедительного слова, могущего разрешить загадки Ам 5:26, не прозвучало.

609 «26-й стих критикует яхвистский, но не ортодоксальный и не идеальный культ. В последующую эпоху эта форма гетеродоксального культа была интерпретируема как идолатрия, которой соответствуют конкретные божества… астрального характера» (*Prato G.L* Ibid. P. 280).

610 *Vollmer J.* Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja. «Beihefre zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 119 (1971). P. 37–43.

...скинию Молоха... Русский Синодальный перевод следует переводу LXX: τὴν σκηνὴν τοῦ Μολοχ. Скинии, палатки по-еврейски — סֻכּוֹת. Греческие переводчики вполне могли именно так понять неогласованное слово סכות. Слово מלך, «царь» они, как мы видим, приняли за מֹלֶךְ, «Молех», название многократно упоминаемого в Библии божества: без огласовки слова пишутся совершенно одинаково. Однако, в МТ: סכות מַלְכְּכֶם — «Сиккут, ваш царь». Соджин предполагает, что масореты подставили к этому загадочному слову огласовки от слова שִׁקּוּץ («мерзость», «позор»), которым часто обозначаются идолы[611].

Таргум интерпретирует в анти-идолопоклонническом ключе: סכות פתכורכון — *Сиккут* (?), *вашу статую.*

...звезду бога вашего Ремфана, изображения... Синодальный перевод продолжает следовать переводу LXX: τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ραιφαν, τοὺς τύπους αὐτῶν. В МТ: כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם, «Кийун, изображение ваше, звезду, бога вашего».

Относительно загадочного слова Ραιφαν («Ремфан» Синодального перевода) Карбоне и Рицци предполагают, что греческие переводчики опирались на какой-то вариант текста, отличный от того, который использовали масореты[612]. Древнецерковная традиция под этим Рефаном-Ремфаном видела название языческого божества неясного происхождения.

Таргум: *Кийун* (?), *идола вашего и Звезду* (כוכב, *кохав*) , *ваше священное изображение.* «Звездой» в иудейской традиции может обозначаться любое астральное божество[613]. Возможно, *Сиккут* и *Кийун* — действительно, божества Саг-куд и Кайямане, известные по месопотамским и угаритским источникам. Симиан-Йофре допускает, что «израильтяне могли войти в контакт с этими божествами через знакомство с арамейской культурой… после сирийских

---

[611] *Soggin J.A.* Ibid. P. 132.

[612] *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 113.

[613] См., напр., в Вавилонском Талмуде трактат Шаббат, 156а. Кстати, в месопотамских религиозных текстах термины «царь» и «звезда» нередко используются для обозначения божеств. См., напр.: *Paul S M.* Amos.A Commentary on the Book of Amos. Minneapolis, 1991. P. 194–195.

завоеваний Иеровоама II»[614]. Кайяману часто идентифицируется с ассиро-вавилонским астральными божеством Нинуртой[615]. Средневековая иудейская экзегеза (например, Раши) тоже видит в «Сиккут», «Кийун» и «Кохав» названия языческих божеств.

Следует заметить, что в иудейской традиции встречается и положительная интерпретация 5:26–27 (в объединении с 9:11). Мы уже цитировали[616] это интереснейшее место *Дамасского документа*, который в одной из двух редакций (CD-A) говорит: «Сказано: «Пошлю в изгнание Сиккут (סכות) вашего царя и Кийун (כיון) ваших изображений скинии Моей — в Дамаск» (ср. Ам 5:26–27). Книги Закона — скиния (סוכת) царя, как сказано: «Подниму скинию Давидову падшую» (Ам 9:11). Царь — это собрание, а подножия (כיניי) изображений... суть книги пророков, чьими словами пренебрег Израиль». Далее в этом документе читаем: «А звезда есть Учитель Торы, который придет в Дамаск, как написано: «Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля» (Числ 24:17a). Жезл — это Князь всего собрания, который, когда восстанет, «сокрушит всех сынов Сифовых» (Числ 24:17b)»[617]. Анализируя этот отрывок *Дамасского документа*, кумранист Людвиг Монти, отметив большую интерпретативную свободу его автора, в одной из недавних статей писал: «Автор стремится превратить идолатрические образы Амоса в символы книг Торы и пророков, поставленных в фундамент жизни собрания, то есть общины, определяемой термином «царь»»[618].

Как видим, этот трудный и очень интересный текст парафразирует слово כיון («Кийун») через похожее по начертанию כיניי («подножия»). Отождествления «царя» с общиной, а «скинии» с книгами Торы характерны для учения кумранитов. Удивительней

---

[614] *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 118–119. Ср. 4Цар 14:28.

[615] См., напр.: *Borger R. Amos 5,26, Apostelgeschichte 7,43 und Šurpu II, 180.* «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 100 (1988). P. 70–81. Считается, что этот культ был связан с поклонением планете Сатурн.

[616] См. главу «Интерпретация книги пророка Амоса в древности» наст. работы.

[617] CD VII, 14–21.

[618] *Monti L.* L'esegesi variegata di testi profetici a Qumran come espressione di un vincolo di subordinazione. «Ricerche storico-bibliche», № 1 (2011). P. 84.

другое — истолкование «звезды» как «Учителя Торы». На основании других кумранских книг этот персонаж идентифицируется с двумя мессианскими фигурами — Мессией-священником (ср. 4QMidrEschat III, 11; 4Q175 14–20) и Главой всего собрания, то есть Мессией-царем[619].

Очень интересно мнение Раши, который считает, что в 26-м стихе говорится не о прошлом, а о будущем: «Вы должны нести своих идолов в изгнание с вами. Враги нагрузят их на ваши шеи, и потащите их с собой в изгнание». Израильтяне, согласно раввину из Труа, еще только «понесут» культовые языческие предметы. «За Дамаск», как сказано в следующем стихе. Для Раши, таким образом, этот стих непосредственно связан со следующим и является пророчеством о скорой депортации жителей Израиля «за Дамаск».

...переселю вас за Дамаск... Пророк «разумеет... рабство ассирийское», — поясняет блаж. Феодорит[620]. А вот какое толкование мы читаем у преп. Ефрема: «Поелику Дамаск был для них домом надежды, то Господь говорит, что переселит далее сего дома надежды, перенося подобно пыли, гонимой ветром»[621]. Унесенная ветром пыль никогда не возвращается на свое прежнее место — и депортированным «за Дамаск» и рассеянным по всей Ассирийской державе десяти коленам Северного царства никогда уже не воротиться обратно. Возможно, у сирийского отца здесь аллюзия на первый псалом: «Нечестивые... как прах, возметаемый ветром» (Пс 1:4). «Я отдам вас в руки Санхерива[622] и он угонит вас далеко», — комментирует эти слова РаШИ.

С этим мнением согласны и современные авторы. «Амос имел в уме Ассирию», — пишет Соджин[623]. Симиан-Йофре в обещании изгнания усматривает пророческую иронию: «Израильтяне не только пойдут в изгнание, они должны будут унести с собой

619 Подробнее об этом — у того же Монти: *Monti L* Ibid. P. 75–89.

620 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 370.

621 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 132.

622 В Синод. пер.: Сеннахирим.

623 *Soggin J.A.* Ibid. P. 136. См. также: *Rudolf W.* Ibid. P. 157–162.

иноземных богов на их родину»[624] — тех богов, в почитании которых они упрекаются в предыдущем стихе.

Стихи 25–27 цитируются в Новом Завете, в книге Деяний Апостолов[625].

Конец обществу потребления

6:1–7 *Горе беспечным на Сионе*
и надеющимся на гору Самарийскую
именитым первенствующего народа,
к которым приходит дом Израиля!
Пройдите в Калне и посмотрите,
оттуда перейдите в Емаф великий
и спуститесь в Геф Филистимский:
не лучше ли они сих царств?
не обширнее ли пределы их пределов ваших?
Вы, которые день бедствия считаете далеким
и приближаете торжество насилия,
вы, которые лежите на ложах из слоновой кости
и нежитесь на постелях ваших,
едите лучших овнов из стада
и тельцов с тучного пастбища,
поете под звуки гуслей,
думая, что владеете музыкальным орудием, как Давид,
пьете из чаш вино,
мажетесь наилучшими мастями,
и не болезнуете о бедствии Иосифа!
За то ныне пойдут они в плен во главе пленных,
и кончится ликование изнеженных.

Горе... Это, третье, «горе» провозглашается тем, кто беспечно роскошествуют, кичась своим богатством. Богатство нажито непра-

---

624 *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 119.

625 См. главу «Интерпретация книги пророка Амоса в древности» наст. работы.

ведно, за счет судебных притеснений и экономического закабаления бедняков, потому-то его обладателей и ожидает горе.

...беспечным на Сионе и надеющимся на гору Самарийскую... Это объединение пророком обоих царств — Иудейского, названного здесь *Сионом*, и Израильского, названного *Самарийской горой*, кажется неожиданным: проповедь Амоса, направленная до этого против жителей одного лишь Северного царства, вдруг обращается против всего еврейского народа, всех его двенадцати колен. Считать, однако, что «на Сионе» является позднейшей вставкой, которую следовало бы отнести к тому времени, когда книга Амоса попала из Израиля в Иудею, нет надежных оснований. 2:4–5 представляет собой пророчество именно об Иудее, не об Израиле. Списывание этого места, как предлагают некоторые ученые, например, Снайт и Вольф[626], на позднюю редактуру, неубедительно.

Аппарат в BHS предлагает вариант исправления בְּצִיּוֹן, «на Сионе» на בִּגְאוֹנָם, «в их гордости». Допущение такой непонятной конъектуры редакторами этого авторитетного издания ничем не аргументируется и ни на какие источники не опирается, поэтому его нельзя считать основательным.

...надеющимся на гору Самарийскую... בֹּטְחִים (надеющиеся) происходит от глагола בטח, который означает «полагаться», «доверять». Когда этот глагол используется в смысле доверия Богу (напр., Ис 12:2; 26:4), он имеет положительное значение; когда в контексте полагания на себя, самоуверенности, или доверия к идолам или политическим союзникам — отрицательное (напр., Ис 32:9; 36:4–9.

[626] Их мнение приводит Соджин: *Soggin J.A.* Ibid. P. 137. Аргументацию в защиту гипотетической редакторской вставки можно найти также в работе Блюма, напечатанной в журнале «Енох» (*Blum E.* Amos in Jerusalem. Beobachtungen zu Am 6,1–7. «Henoch», № 16 (1994). P. 23–47). Автор считает, что текст пророка Амоса, оказавшись между 711 и 705 гг. в Иерусалиме, был «адаптирован» к ситуации Иудейского царства. Гипотезу Блюма опровергает Симиан-Йофре (*Simian-Yofre H.* Ibid. P. 127–128), чей главный контраргумент таков: подобное добавление к тексту выглядело бы необъяснимым и, главное, неуклюжим: «Почему бы, — резонно замечает аргентинский экзегет, — этому новому лицу отдельно не издать *собственный* текст, а не дополнять эти, уже сорокалетней давности, речи, говорившие о другом народе?».

Мих 2:8; 7:5. Авв 2:18. Соф 2:15; 3:2). Пророк обличает уверенность израильтян в неприступности горы Шомрон (Самарийской) и несокрушимости расположенной на ней столицы.

Совршенно очевидно, что *Сион* и *гора Самарийская* находятся здесь в параллели друг другу.

...именитым первенствующего народа... נְקֻבֵי רֵאשִׁית הַגּוֹיִם лучше, пожалуй, перевести как «знатным первого (из) народов», или «именитым начатка народов». Под эпитетом «первый (из) народов» имеется ввиду, конечно, Израиль (Исх 4:22 — «Израиль — сын Мой, первенец Мой». Ср. Числ 24:20), а под «именитыми» или «знатными» — господствующий класс израильского общества. Нельзя не услышать в этом выражении пророческой иронии.

...к которым приходит дом Израиля. В словах пророка звучит насмешка. Царствующий дом Израиля льстит себе дружественными и партнерскими отношениями с сильными государствами мира, тем, что с ним, особенно после успешного похода Иеровоама II на Дамаск, вновь, как когда-то в золотой соломонов век, стали считаться в международной политике. Но напрасно Израиль самоуверенно ставит себя в один ряд с сильными соседними державами — этой «стабильности» вскоре придет внезапный конец.

Под *домом Израиля* Симиан-Йофре предлагает видеть «привелегированную часть народа», в отличие от «остатка Иосифа» (5:15), под которым, как он считает, следует понимать весь израильский народ в целом[627].

Израильтяне «приняли порядки народов и пришли быть включенными в них», — комментирует эти слова Раши.

Преп. Ефрем так истолковывает этот стих: «Израильтяне уничижали явные благодеяния, являемые им во граде Божием — Сионе, уповали же на стены и на славные капища самарийские». Под «горой Самарийской» он понимает «капище идольское, которое было сооружено и славилось в Самарии»[628]. Возможно, такое объяснение,

[627] *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 128.

[628] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. P. 132.

противопоставляющее Сион и Самарию, заимствовано сирийским отцом у иудеев, экзегетической традиции которых свойственна полемика с современным им самаританским культом. Так, в Таргуме мы читаем: «Горе тем, которые пренебрагают Сионом и полагаются на город Самарию».

Имплицитной антисамаританской полемикой, весьма острой в эллинистическую эпоху, следует, по-видимому, объяснять и перевод LXX, в котором на месте еврейского слова הַשַּׁאֲנַנִּים, «беспечные» мы находим τοῖς ἐξουθενοῦσιν — «ни во что не ставящих», «презирающих».

Это слово τοῖς ἐξουθενοῦσιν и объясняют греческие отцы в своих толкованиях. Блаж. Феодорит: «Жалки, и весьма жалки те, говорит пророк, которые презирают Сион, возлагают же упование на Самарию, но не видят, что в Сионе чтимый Бог ввел их в землю обетования, вконец истребив издревле населявших ее, а им даровав обширное место для жительства»[629]. Свт. Кирилл: «Уничижают… Сион потомки Иуды и Вениамина, потому что они, пребывая в Иерусалиме и имея храм Божий, ни во что вменили благоговение и любовь к Богу… Уничижили Сион иерусалимляне»[630]. Итак, для Феодорита «презирающие Сион» — израильтяне, жители Северного царства; для Кирилла — иудеи, жители Иерусалима.

...*Калне*... כַּלְנֵה. Мидраш на книгу Левит идентифицирует Калне с Ктесифоном, городом в Южной Ассирии, на правобережье Тигра[631]. Однако, о существовании этого города, в III в. до н.э. ставшего столицей Парфии, известно только с V в до н.э. Поэтому современная наука не отождествляет Калне книги пророка Амоса с Ктесифоном, она часто локализует его в другом месте — в 24 км севернее современнного сирийского города Халеба, в Куллан-Кёе[632]. В ассирийских клинописных текстах Калне называется Куллани.

---

629 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 370.

630 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 487.

631 Вайикра Рабба, 5,3.

632 См., напр.: *Ринекер Ф., Майер Г. (ред.).* Ibid. Р. 443. Нет возможности идентифицировать Калне с сеннаарским городом, упоминаемым Быт 10:10. Неочевидна и идентификация с Кални (כַּלְנוֹ), упоминаемым в Ис 10:9 (в Синод. пер.: Халне).

LXX: πάντες, *все.* Карбоне и Рицци считают, что здесь LXX пользуется текстом, отличным от того, который был у масоретов[633].

...Емаф великий... חֲמַת רַבָּה, *Хамат Раба.* В книге Чисел Хамат (Емаф) упоминается при описании северных граница Израиля (Числ 34:8). Расположен город был в верховьях Оронта, в 200 км северней Дамаска. Согласно Четвертой книге Царств, Иеровоам II «восстановил пределы Израиля от входа в Емаф до моря пустыни» (4Цар 14:25).

...Геф Филистимский... В пророчестве против филистимлян (1:6–8) Гат (Геф) почему-то не был упомянут в числе перечисляемых городов[634].

...не лучше ли они сих царств? не обширнее ли пределы их пределов ваших? В LXX эта риторика отсутствует: «...лучшие из всех этих царств. Их пределы не обширнее ваших пределов» (τὰς κρατί στας ἐκ πασῶν τῶν βασιλειῶν τούτων, εἰ πλέονα τὰ ὅρια αὐτῶν ἐστιν τῶν ὑμετέρων ὁρίων). Фраза, таким образом, приобретает смысл, прямо противоположный тому, который содержится в МТ и в Таргуме.

Вы... вы... В Таргуме: *они* (אנון).

Вы, которые день бедствия считаете далеким и приближаете торжество насилия... Таргум и LXX весьма отличаются от еврейского текста. Таргум: «Они отодвигают (מרחקין) день бедствия, а вы вводите возмущение (מסרבין) в ваши синагоги (בבית־כנישתכין)». LXX: «Молящиеся (οἱ ἐρχόμενοι) о пришествии дня бедствия, приближающиеся и практикующие ложные субботы (σαββάτων ψευδῶν)».

Таргум, как видим, относит первую часть стиха к тем, о ком говорилось в предыдущем стихе — к соседним с Израилем царствам, противопоставляя их поведение поведению Израиля (вторая

---

633 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 115.

634 См. комм. к 1:6–8.

половина стиха). Арамейская парафраза интерпретирует вторую половину стиха в применении к своему времени, имплицитно критикуя какие-то нестроения внутри тогдашней иудейской общины.

Выражение «ложные субботы» в LXX можно, пожалуй, объяснить неверной вокализацией греками еврейского слова שבת — греки увидели в нем «субботу», שַׁבָּת, тогда как масореты огласовали его как שֶׁבֶת. Слово חמס, *насилие, разбой* они почему-то перевели через ψευδῶν. Карбоне и Рицци объясняют это согласованием с 8:5[635]. Церковнославянский перевод следует переводу LXX: *прикасающиися субботам лживым.*

...нежитесь... МТ: סְרֻחִים. В Таргуме: עִימֵק. עמק имеет в арамейском два основных значения: «долина» и «погружение», здесь это слово следует понимать во втором значении. Карбоне и Рицци объясняют избрание арамейской парафразой этого слова необходимостью подвергнуть осуждению разврат: «Прочитывая еврейский корень в соответствии с сирийским значением, засвидетельствованным также и в арамейском языке, можно понять выразительную раввинскую интерпретацию.., осуждающую оргии на манер языческих»[636].

... поете под звуки гуслей, думая, что владеете музыкальным орудием, как Давид... Пророк иронизирует над участниками этих пиров.

LXX: «рукоплеща (οἱ ἐπικροτοῦντες) под мелодию музыкальных инструментов, они считают это устойчивым, а не убегающим». То есть, уверены, что их удовольствие постоянно, не прекратится. Отсутствие в этом переводе упоминания о Давиде может объясняться не только тем, что LXX пользовались текстом, отличным от того, которым впоследствии будут пользоваться масореты, но и, возможно, из почтения к Давиду[637]. Блаж. Иероним считал, что

---

635 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 117.

636 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 117.

637 Такое предположение делают, в частности, Карбоне и Рицци: *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 117. См. также: *Carbone S.P., Rizzi G.* Le Scritture al tempo di Gesù. Introduzione alla LXX ed alle antiche versioni aramaiche. Bologna, 1992. P. 64.

греки «не столько перевели написанное, сколько от себя прибавили или, скорее, изменили то, что считали нужным»[638]. Его Vulgata следует еврейскому тексту: qui canitis ad vocem psalterii sicut David putaverunt se habere vasa cantici.

«Давид играл на псалтири во славу Божию и прославлял Бога-Творца и Его совершенные нравственные законы в своих священных песнопениях, а вы, напротив, прославляете нарушение законов, безнравственность и оскорбляете Господа», — комментирует этот стих аквитанский пресвитер Руфин (+410 г.)[639]. С ним согласен его современник блаженный Иероним: «Вам недостаточно распутства, обжорства и возбужденного состояния желудка, вы услаждаете слух свой игрою на флейтах, гуслях и лире, так что то, что Давид сделал для служению Богу, учредив хоры левитов и разнообразную игру на музыкальных инструментах[640], вы делаете для удовольствия и наслаждения»[641].

С толкованиями Руфина, объясняющего Вульгату, и Иеронима, которому был доступен еврейский оригинал, вполне согласуется комментарий Раши: «Они думали, что их музыкальные инструменты походили на музыкальные инструменты... Давида. Но те предназначались для небес, а эти — для удовольствия».

А блаж. Феодорит пользуется, естественно, греческим переводом: «Такой преданы они неумеренности,.. любят жизнь изнеженную, думают, что все это постоянно и прочно, а не рассуждают, как оно скоротечно»[642]. «Превосходно осмеивает их божественный Амос! — восклицает свт. Григорий Богослов, тоже пользовавшийся греческим переводом, — ... (они) прилеплены к скоропреходящему как к постоянному, а не соболезнуют и не состраждут в сокрушении Иосифове. Надлежало оказать милость тем, которые прежде впали в несчастье»[643].

---

638 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 111.

639 Цит. по: *Юнгеров П.* Ibid. С. 120.

640 Ср. 1Пар 23–26.

641 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 107.

642 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 372.

643 *Григорий Богослов, свт.* Слово 15, говоренное в присутствии отца, который безмолвствовал от скорби, после того, как град опустошил поля. Творения. Том I. Сергиев Посад, 1994. С. 244.

...пьете из чаш вино... LXX: «пьющие очищенное (буквально, процеженное: διυλισμένον) вино». Таргум: «пьют вино в серебряных (דכסף) чашах». И греческий, и арамейский перевод, таким образом, подчеркивают роскошь пирующих.

...мажетесь лучшими мастями... Раши говорит, что речь идет о лучших бальзамических маслах. «Благоуханное миро довершает их расточительность», — поясняет блаж. Феодорит[644].

Здесь пророк, по мысли свт. Кирилла, «сильно обличает тех, которые в Самарии особенно отличались знатностью и превосходили прочих избытком средств, за то, что они как бы опьянев от слишком большого счастья и во всей широте предавшись наслаждениям, нимало не подозревали чего-либо ужасного и не подозревали, что Бог всяческих когда-либо может прогневаться на живущих так и наслать кары на грехолюбцев... Итак, они плещут при игре пищалей, пия вино, вероятно благовонное и весьма тонко приправленное, мажутся и миром, составляя масти избранные, и совсем ни во что вменяют предстоящее сокрушение Иосифово: хотя они знали заранее об имеющем вскоре придти бедствии, о взятии Самарии и о будущем сокрушении Иосифове, они не бросили привычного им наслаждения. Посему, поистине всепагубно поддаваться телесному наслаждению для тех, которым выпал жребий править странами, городами или народами»[645]. Последнее замечание александрийского святителя актуально и в наше время, да быть может еще и больше, чем в библейские времена.

Вавилонский Талмуд применяет 6:4–6 для осуждения языческих оргий и для предостережения иудеев от участия в них: «Это относится к людям, которые едят и пьют вместе, которые делают общими супружеские ложа, обмениваются женами и оскверняют супружеское ложе не своим семенем»[646]. «Рабби Ицхак сказал: всякий, участвующий в мирских праздниках, пойдет в плен, как

---

644 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 372.

645 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. 493–494.

646 Шаббат, 62b. Ср. Киддушин, 71b, в также мидраши на Левит и на книгу Чисел: Вайикра Рабба 5,3; Бемидбар Рабба, 9,7 и 10,3.

сказано: ...» (цитируется 6:4–7)[647].Древнехристианские авторы, в свою очередь, используют пророческое обличение роскоши, содержащееся в этих стихах, для нравственного наставления христианам. Так, Климент Александрийский (+ ок. 215 г.) усматривает в словах Амоса предостережение против неумеренного винопития: «Дух Святой жалуется на богачей... изнеженных, говоря через пророка Амоса: *Лежите на ложах из слоновой кости и пьете из чаш вино.* И прочее прибавляет пророк им в порицание. При употреблении вина более всего должно заботиться о приличии... Пьянством особенно отличаются скифы, кельты, иберияне, фракияне — народы сплошь воинственные; и они думают, что предаваясь пьянству, предаются занятию прекрасному и их осчасливливающему. Мы же, народ мирный, садимся за стол для наслаждения, а не для разнузданности, мы вкушаем от напитка дружественности в меру, через него поистине обозначая лишь дружественность наших связей»[648]. Писатель совсем другой эпохи, живший на восемь веков позже Климента Александрийского, преп. Симеон Новый Богослов прилагает это пророческое обличение к социальным язвам своего времени, которые и в христианнейшей Византии, как видно, мало отличались от ветхозаветных. В письме одному из своих духовных чад-мирян он пишет: «Когда кто... опутывает себя заботами и хлопотами о житейском, как бы был бессмертен в этом мире, день и ночь занят бывает одними мирскими делами и всякие изобретает способы, как бы побольше разбогатеть,.. то скажи мне, можно ли показать, что такой знает самого себя? Нет, чадо мое духовное, нет, наверное не знает он ни себя самого, ни того, что делает... Он так живет, как бы был бессмертен, устами говорит: мы нынешни, а не завтрешни, и тут же на деле заготовляет всего так много, что того не израсходуешь и в десятки лет; гласно исповедует, что блага мира сего — ничто, а между тем за маленькую какую-либо и ничтожную вещь заводит споры и ссоры с братиями своими; философствует, что он пыль и прах, а между тем всегда одевается пышно, показывая тем, что он гораздо выше всех других людей; слышит Божественное Писание, которое говорит: горе сластолюб-

---

[647] Песахим, 49а.

[648] *Климент Александрийский.* Педагог, II, 2. Москва, 1996. С. 136–137.

ствующим и ласкосердствующим на постелях мягких[649], а сам со всею заботливостью назирает, чтобы кровать его была самая великолепная, постель самая пышная и стол обиловал всякого рода дорогими яствами… Следовало бы им наипаче приходить в стыд, именно, что, тогда как братия их бедные, или, лучше сказать, сам Христос, алчут и жаждут, они всячески утешничают и, что еще хуже, не чувствуют, что, поступая так, они свидетельствуют о себе, что суть немилосердные лихоимцы и онеправдователи бедных»[650].

...о бедствии Иосифа... Иосифом, как в 5:6 и в 5:15, назван Израиль. Преп. Ефрем сравнивает отношение в Израиле к несчастным, находящимся в бедствии беднякам с отношением к патриарху Иосифу его братьев. Параллель очевидна, ведь в Бытие говорится, что, пленив и бросив Иосифа в ров, братья его «сели… есть хлеб» (Быт 37:25). Так и современным Амосу богачам нет дела до страданий их братьев-бедняков, бедствия последних не омрачают роскошных попоек порочных и чванливых богатеев. Сирийский отец Церкви пишет: «Единственное их попечение — о забавах. Об этом они заботятся, а не хотят подумать о пленении Иосифа… Пророк укоряет их за жадность к удовольствиям, а именно, что, предаваясь забавам, не трогаются сокрушением бедных, которых представляет под образом Иосифа, потому что и он терпел от братьев своих, как от них терпят бедные»[651].

В Новом Завете острая критика немилосердия богачей, их тщеславия и гедонизма получит свое дальнейшее развитие, наиболее полно — в Евангелии от Луки (например, в притче о богаче и Лазаре — Лк 16:19–31) и в Послании Иакова. Но в Ветхом Завете эти стихи книги пророка Амоса, как справедливо отмечают некоторые современные авторы[652], являются самым полным описанием роскошной жизни богачей. За нее-то пророк и предвозвещает им наказание:

---

[649] Ср. Ам 6:4.

[650] *Симеон Новый Богослов, преп.* Слово 11-е. Творения. Том I. Москва, 1892. С. 106–107.

[651] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 133.

[652] См., напр.: *Sicre J.L.* Ibid. P. 134.

За то ныне пойдут они в плен во главе пленных, и кончится ликование изнеженных. Вторая половина стиха по переводу LXX выглядит так: καὶ ἐξαρθήσεται χρεμετισμὸς ἵππων ἐξ Εφραιμ, *и будет отнято ржание коней от Ефрема.* По всей видимости, здесь еврейский текст, которым пользовались греческие переводчики, отличался от имевшегося под рукой у масоретов[653].

«Именитым первенствующего народа» (6:1) нечем больше будет хвастаться, их разгул и нега кончатся, они пойдут в плен *во главе пленных*, таков пророческий вердикт. «Так как обличаемые в предыдущих стихах вельможи израильские хвалились своим главенством у Израиля, главы народов, то пророк возвещает им и соответственное наказание: пленение во главе пленного израильского народа», — тонко подмечает Юнгеров смысловой параллелизм этого стиха с 6:1[654]. «Для тех, которые имели одинаковые наслаждения, будет одинаковое наказание», — комментирует блаж. Иероним[655].

Наказание столицы

6:8–11 *Клянется Господь Бог Самим Собою,*
И так говорит Господь Бог Саваоф:
гнушаюсь высокомерием Иакова,
и ненавижу чертоги его,
и предам город и все, что наполняет его.

И будет: если в каком доме останется десять человек, то умрут и они, и возьмет их родственник их или сожигатель, чтобы вынести кости их из дома, и скажет находящемуся при доме: есть ли еще у тебя кто? Тот ответит: нет никого. И скажет сей: молчи! нельзя упоминать имени Господня.

Ибо вот, Господь даст повеление
и поразит большие дома расселинами,
а малые дома — трещинами.

---

[653] Так считают, напр., Карбоне и Рицци (*Carbone S.P., Rizzi G.* Il libro di Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica. Bologna, 1993. P. 119), а также Альберто Соджин (*Soggin A.* Ibid. P. 139).

[654] *Юнгеров П.* Ibid. С. 123.

[655] *Иероним Стридонский, блаж* Ibid. С. 112.

...Самим Собою... Буквально выражение בנפשׁו означает «своей душой». Слово נפשׁ, «душа» может иметь значение «сам», поэтому гебраисты, например, уже упоминавшийся нами авторитетный грамматик Поль Жуон, считают, что оно должно переводиться «самим собой»[656]. Так и перевели LXX (καθ' ἑαυτοῦ). Vulgata переводит буквально: in anima sua. Интересен перевод Таргума: במימריה, *Мемрой Своей.* В Таргумах «мемра», как известно, означает «слово»[657].

...гнушаюсь высокомерием Иакова... Таргум более пространен: *разрушу святилище* (בית־מקדשׁא) — *гордость Иакова.* Скорее всего, подразумевается вефильское святилище, «святыня царя» (7:13). *Иаков* — это Израиль, северное десятиколенное царство, то же, что *Иосиф* в 6:6 и др.

...чертоги его... LXX: τὰς χώρας αὐτοῦ, *области его.* Видимо, в переводе отразилась антисамаританская полемика эллинистической эпохи, когда составлялся перевод.

Под *городом* Раши разумеет не Самарию, а Иерусалим. Иудейский комментатор видит здесь пророчество о катастрофе 586 года до н.э.

Для блаж. Феодорита и свт. Кирилла речь здесь идет только о северном десятиколенном царстве (Ефрем; ефремляне). Блаж. Иероним считает, что пророк подразумевает «или Самарию, или Иерусалим, или же вообще то и другое». Кроме того, он усматривает здесь и пророчество о разрушении Иерусалима римлянами в ходе Иудейской войны, в 70 г. н.э.: «Это мы можем относить ко времени Господа Спасителя, после пришествия и страдания которого Бог возгнушался всем высокомерием или оскорблением Иакова, потому что Его провозгласили сыном плотника, самарянином и имеющим беса, поэтому Иерусалим с своими жителями был предан римским войскам»[658]. Преп. Ефрем этот стих вообще не комментирует. Современные авторы относят слова пророка только к Самарии.

---

[656] По-французски: par lui-même. *Joüon P.P.* Ibid. P. 454. Ср. Иер 51:14. 3Цар 2:23 и др.

[657] *Буйе Л.* Ibid. С. 28–29.

[658] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 113.

И будет: если в каком доме останется десять человек, то умрут и они, и возьмет их родственник их или сожигатель, чтобы вынести кости их из дома, и скажет находящемуся при доме: есть ли еще у тебя кто? Тот ответит: нет никого. И скажет сей: молчи! нельзя упоминать имени Господня. Эти стихи написаны прозой. Мрачная картина города и умирающих жителей после его захвата и разрушения врагами. Весь город стал подобен кладбищу — нечистому, с точки зрения Закона, месту.

Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас рассматривают это описание поиска мертвых в разрушенной столице так: «Эта короткая и таинственная сцена описывает что-то нам неизвестное. Кажется, говорится о поиске мертвых в самых отдаленных углах жилищ, где власть смерти, где нельзя произносить имени Господа (потому, что Он — Господь жизни? потому что произнесение Его имени представляет опасность для ищущих?). Приходит на память великое прохождение ангела по городам Египта, когда израильтяне спаслись внутри своих домов, а первенцы египетские умерли. На сей раз от прохождения Господа (ср. 5:17) никто не сможет укрыться даже в самых глухих помещениях»[659]. Интуиция испанских библеистов, усмотревших здесь параллель с описанием последней египетской казни, достойна похвалы.

В апокалипсисах эта тема получит свое развитие в эсхатологической перспективе. Так, в Третьей книге Ездры мы находим довольно детальное описание надвигающихся бедствий: «От голода погибнут очень многие жители земли, а прочие, которые перенесут голод, падут от меча. И трупы их, как навоз, будут выбрасываемы, и некому будет оплакивать их, ибо земля опустеет и города ее будут разрушены... Трудно будет человеку увидеть человека или услышать голос его, ибо из жителей города останется не более десяти, и из поселян — человека два... Останутся трое или четверо при обыске домов их с мечом. Земля останется в запустении, поля ее заглохнут, дороги ее и все тропинки ее зарастут терном, потому что некому будет ходить по ним» (3Езд 16:23–33).

...нет никого... Таргум: ספו, *погибли*; Vulgata: finis est. Юнгеров справедливо замечает: «Эти переводы уклоняются от бук-

[659] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 982.

вы, но не от мысли священного текста». LXX соответствует МТ: οὐκέτι, *уже нет*.

...молчи! нельзя упоминать имени Господня... Таргум: *забери* (סליק)*! потому что когда они были живы, они не проповедовали имени Господня.* Так арамейский перевод парафразирует это темное место еврейского текста, пытаясь его прояснить. Имя Господа не должно быть поминаемо перед трупами тех, кто погибли в результате божественного наказания[660].

Несколько иначе понимает блаж. Иероним: «Даже побуждаемые тяжестью крайних бедствий они не хотели исповедывать имени Господня,.. у Израиля в… забвение пришло имя Божие»[661]. Прилагает он и экклезиологическое толкование: мертвые — это христианские еретики. Нравственный вывод таков: «Мы должны заботиться о том, чтобы не быть мертвыми, погребающими мертвых, но скорее быть живыми и приводить к жизни тех, кои мертвы. А если мы не делаем этого, то к нам относится повеление, гласящее: *молчи!*, потому что мы признаемся недостойными имени Божия»[662].

Блаж. Феодорит объясняет этот стих только исторически: «Столько будет погибающих между жителями, говорит пророк, что в иных домах все живущие окажутся мертвыми, и соседи, или родные, пришедши из других домов, станут предавать погребению тела умерших, а потом доведываться и спрашивать друг у друга, нет ли еще кого непогребенного. Когда же находящиеся в домах скажут: *нет*, пойдут, говорит пророк, с удивлением, молча, советуя друг другу делать то же, потому что приговор сей изречен Богом всяческих»[663].

Запрет произносить имя Господне (יהוה) — это запрет молиться, считает Юнгеров[664]. Отечественный автор размышляет над словами пророка: «Пророк Амос устами погребальщика… запрещает призывать имя Господне и на молитве сосредоточивать внимание.

---

660 Талмуд объясняет это место так же, как Таргум, но еще связывает этот пророческий стих с Лев 26:30: «Повергну трупы ваши на обломки идолов ваших». См.: Санхедрин, 63b.

661 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 114.

662 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 115.

663 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 373.

664 *Юнгеров П.* Ibib. С. 127.

Нет, и молитва тогда не нужна будет, а одно гробовое молчание. Тем более неуместен будет столь обычный на востоке и любимый у евреев громкий уличный плач над покойниками: он допускается, по предыдущему стиху, только внутри домов. Погребение, как позднее поясняет Амос, будет совершаемо *молча* (8:3)»[665]. Думаю, этот запрет мог быть вызван и страхом перед врагами, разрушившими и оккупировавшими город. Захватчики вполне могли запретить выжившим молиться своему Богу и вообще упоминать Его имя.

...поразит большие дома расселинами, а малые дома трещинами. Таргум стремится привязать эти слова к конкретным историческим событиям и помому пересказывает их так: *разрушит большое царство* (מלכו מלכא רבא) *сильным ударом* (מחא רבא), *а малое царство* (מלכו זעירא) — *слабым ударом* (מחא חלשא), подразумевая, видимо, под «большим царством» Израиль, а под «малым царством» Иудею[666].

Для преп. Ефрема *дом великий* (у него ед. число, как и в LXX) — это «высокий дом, которым гордился Израиль». Возможно, сирийский отец намекает на иерусалимский храм. Под *домом малым* он понимает «Расина[667] — Дамаск, потому что отведет их в плен»[668]. Толкование Ефрема выглядит туманней и загадочней самого толкуемого им текста. Объяснения блаж. Феодорита и свт. Кирилла, напротив, совершенно ясны: «Одинаково будет низлагать как живущих в нищете, так и сильных», — комментирует этот стих Феодорит[669]. «Домом великим и домом малым, вероятно, называет Ефрема и Иуду. Ефрем многолюден, потому что заключал в себе десять колен, потому он и *дом великий*, а Иуда — *меньший*, потому что состоял из двух... И дом Ефремов, или Израиль, подвергнулся совершенному пленению и неисцельному бедствию войны, и Иуда потерпел это отчасти и как бы в виде малых трещин»[670], — пояс-

665 *Юнгеров П.* Ibib. С. 127.

666 Ср.: *Cathcart K.J., Gordon R.P. (ed.).* The Targum of the Minor Prophets. Wilmington, 1989. С. 89 (прим. 19). *Carbone S.P, Rizzi G.* Ibid. P. 121.

667 Рецин Синод. перевода.

668 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 134.

669 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 373.

670 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 500.

няет Кирилл. Как видим, у Феодорита речь идет лишь о северном, Израильском царстве, тогда как мнение Кирилла (и, возможно, Ефрема) согласуется с Таргумом, с его двумя царствами.

...расселинами... רְסִיסִים, согласно современным словарям и переводам, означает «руины», «развалины» (ед. число: רָסִיס), что вполне соответствует пониманию блаж. Иеронима, отраженному в Вульгате: ruina. По всей видимости, это слово — hapax legomenon, то есть встречается в МТ лишь единожды. Идентичное по написанию слово встречается, однако, еще и в Песн 5:2, но контекст («Голова моя вся покрыта росою, кудри — ночною влагою (רְסִיסֵי לָיְלָה)[671]») заставляет думать, что это, скорее всего, омонимы.

Безумное «правосудие»

6:12 *Бегают ли кони по скале?*
можно ли распахивать ее волами?
Вы между тем суд превращаете в яд
и плод правды в горечь.

Оба вопроса риторичны. Конечно же, кони не бегают по скалам, как невозможно и превратить скалу в пашню. Для езды по горам конь непригоден, по скалистым крутым горам ездят на ослах, а не на конях. Попытки скакать по скалам на конях и попытки распахивать скалы волами — абсурдны и могли бы свидетельствовать лишь о безумии тех, кто их предпримет. Извращать правосудие — такое же безумие: правосудие в таком случае перестает быть правосудием и становится своей противоположностью — беззаконием, а его вершители — мерзавцами[672].

[671] Точнее: каплями ночными.

[672] Сейчас, когда я пишу эти строки (октябрь 2010 г.), российские СМИ кипят от возмущения обвинительным приговором, вынесенным судом Нижнего Тагила председателю фонда «Город без наркотиков» Егору Бычкову. В этом уральском городе, где каждый 12-й житель — наркоман, судебная власть встала не на сторону праведника, а на сторону наркоторговцев, превратив, таким образом, суд — «в яд». События в Нижнем Тагиле — очень яркая иллюстрация актуальности для наших дней этих горьких слов пророка.

...можно ли распахивать ее волами? LXX: εἰ παρασιωπήσονται ἐν θηλείαις, *разве умолкнут в женщинах?*. Церковнославянский перевод следует LXX: *аще умолкнут в женстем полу?* Такая разница с МТ объясняется, видимо, тем, что корень חרשׁ может иметь не только основное значение «пахать», но и «быть глухонемым», «быть безмолвным». В таком значении он использован, например в Пс 27[28]:1; 34[35]:22. Видимо, это омонимы.

Откуда взялось ἐν θηλείαις, непонятно. Может быть, текст, использованный LXX, в этом месте отличался от того, которым пользовались масореты. Вопрос в LXX тоже звучит риторично: действительно, кто заставит женщин замолчать? Недаром в народе шутят: если женщина молчит, значит, она или обиделась, или спит. Блаж. Феодорит, объясняющий LXX, понимает это место так, что кони не могут удержаться и ржут, оказавшись рядом с кобылицами: «Как кони ржут, увидев кобылиц, так враги с полною охотою совершат нашествие свое на вас»[673]. С ним согласен свт. Кирилл: «Как... кони в присутствии кобылиц не перестанут яриться, уязвляться жалом природы и прыгать, так же и враги не успокоятся в своем самом пылком и неудержимом устремлении на нечестивцев»[674].

Подстрочное примечание в BHS допускает, что вместо בַּבְּקָרִים, *волами* можно читать בַּבָּקָר יָם, *волами море*. Действительно, слово בָּקָר — уже имя собирательное, и нет смысла возводить его во множественное число (хотя такое тоже встречается), им обозначается любой крупный рогатый скот, стадо крупного рогатого скота. В таком случае, риторика пророка представляется еще гротескней: «Пашут ли волами море?»[675].

...в яд... רֹאשׁ (иногда: רוֹשׁ) может означать яд, отраву[676]; желчь (напр., Пс 69[68]:22); ядовитое растение (напр., Втор 29:18. Ос 10:4).

---

[673] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 373.

[674] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 501.

[675] Образ быков, пашущих море, встречается у Овидия: «Non profecturis litora bubus aras» (Heroides, V, 116); «nec sinet ille tuos litus arare boves» (Tristium, V, 48). Соджин считает второй риторический вопрос пророка «народной поговоркой, встречающейся также в античном мире» (*Soggin A.* Ibid. P. 147).

[676] Архим. Макарий (Глухарев) и П. Юнгеров перевели словом «отрава» (*Юнгеров П.* Ibid. С. 129).

Таргум: לריש חוין בישין. Выражение можно перевести как «в главу злых зверей» или как «в яд злых змей». Последний вариант предлагают Карбоне и Рицци. Итальянские авторы усматривают здесь стремление арамейской парафразы к типологии с Числ 21:6[677].

LXX: εἰς θυμὸν, *в гнев.*

...в горечь. לְעַנָה. См. наш комментарий к 5:7, где то же слово. LXX: εἰς πικρίαν. Πικρία — это горечь, горький вкус. Архим. Макарий (Глухарев) перевел: *полынь.* Его перевод соответствует переводу Вульгаты: in absinthium.

6:12b варьирует сказанное в 5:7. Сикре обращает внимание на разницу: в 5:7 говорится о правде, в 6:12 — о *плоде* правды. «В этом случае пророка заботят не… правильные юридические действия.., а плод этих действий — правильная организация общества, отражаемая в законе, — комментирует испанский автор. — Это является как бы питанием, которое живит общество и делает его приемлемым. Однако, наделенная авторитетом власть обратила эту, почти райскую, пищу в смертельный яд. Древо жизни превратили в ядовитое растение»[678].

Блаж. Иероним видит в словах Амоса увещание к беспристрастности в судах. Он так объясняет этот стих: «Превращает суд в ярость (тут он следует переводу LXX. — Арс.) тот, кто во гневе производит суд и, забывая слова Господа: «Не смотри на лицо на суде» (ср. Втор 16:19).., приступает в раздраженном состоянии к суду, или, не зная ни сущности дела, ни того, на какой стороне правда, заранее решает, какой должно произнести приговор, превращая сладчайший плод правды в горечь (здесь св. отец следует еврейскому тексту. — Арс.)… Всякий, руководящийся при производстве суда родством или дружбою, или же наоборот враждою и ненавистью, извращает суд Христов, который есть правда, и превращает плод его в горечь»[679].

---

677 *Carbone S.P., Rizzi G* Ibid. P. 123. Ср. Таргум Онкелоса на Числ 21:6.

678 *Sicre J.L.* Ibid. P. 136. Ср. Пс 1:1–3.

679 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 118–119.

«Правосудие, которое должно иметь своим плодом благо и счастье людей, — комментирует этот стих Юнгеров, — они делают вредным и горьким»[680]. «Абсурдны и бесполезны претензии скакать на конях по скалам, с риском упасть, пахать быками море… Также абсурдны попытки превратить закон, источник жизни, в яд и сладкие плоды правосудия — в горечь», — повторяет то же Симиан-Йофре[681].

Неминуемый крах

6:13–14 *Вы, которые восхищаетесь ничтожными вещами*
и говорите: «Не своею ли силою мы приобрели себе могущество?».
Вот Я, говорит Господь Бог Саваоф, воздвигну народ против вас, дом Израилев,
и будут теснить вас от входа в Емаф до потока в пустыне.

...ничтожными вещами... לֹא דָבָר означает или «ничто», или название города в Заиорданье, в уделе колена Гада (ср. 2Цар 17:27). Возможно, здесь намеренно используется игра слов.

...могущество... Возможно, и здесь игра слов: : קַרְנַיִם может означать как «рога» и таким образом метафорически указывать на могущество, силу, так и название еще одного города в Заиорданье (ср. 1Мак 5:26). Карбоне и Рицци допускают, что Лодавар и Карнаим — топонимы, названия городов, отвоеванных при царях Иоасе и Иеровоаме II (ср. 4Цар 13:25; 14:25)[682]. В 4Цар 14:25 мы читаем о том, что Иеровоам II «восстановил пределы Израиля от входа в Емаф до моря пустыни». Израильтянам было чем гордиться — при Иеровоаме II пределы страны расширились и достигли чуть ли не давидовых границ. Быть может, здесь действительно присутствует намек на военные завоевания в Заиорданье. Нельзя

---

680 *Юнгеров П.* Ibid. С. 130.

681 *Simian/Yofre H.* Ibid. P. 135.

682 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 123.

не заметить, как следующие слова Амоса, в 6:14 перекликаются со словами 4Цар 14:25.

LXX, Vulgata и Таргум переводят לֹא דָבָר и קַרְנַיִם нарицательно. Многие современные переводы предпочитают переводить эти слова именами собственными.

Все победы Иоаса и его сына Иеровоама II окажутся для израильтян ненужными: их государство ждет скорый и неминуемый крах, их подданных — депортация в ассирийский плен.

...Господь Бог Саваоф... יהוה אלהי הַצְּבָאוֹת. В LXX эти слова отсутствуют.

...народ... Ассирийцы.

...от входа в Емаф до потока в пустыне. Ср. 6:2. *Вход в Емаф* — северная граница Израильского царства; *поток в пустыне* — его южная граница. Этот *поток в пустыне* (буквально — «поток Аравы»: נַחַל הָעֲרָבָה) не следует отождествлять с так называемым Египетским потоком (נַחַל מִצְרַיִם), служившим южной границей обетованной Земли и впадающим в Средиземное море в 75 км юго-западней Газы (на арабском: вади-эль-Ариш)[683]. Арава — это южный край Заиорданья. До Аравы простирались пределы Израильского царства при Иеровоаме II. Возможно, *поток в пустыне* — это вади Аль-Ахси, впадающий в южную оконечность Мертвого моря. У Исайи, в его пророчестве о Моаве, этот поток назван «рекой аравитян», נַחַל הָעֲרָבִים (Ис 15:7).

В слове עֲרָבָה LXX увидели «запад» (τῶν δυσμῶν), возможно, приняв это слово за עֶרֶב («вечер»), Акила и Симмах — «равнину», Феодотион и Пешитта — «Аравию»[684].

Так заканчивается эта грозная пророческая речь. Судебный приговор, вынесенный Богом и объявленный Его пророком, неизменим

[683] О «потоке Египетском», а также о различии терминов נַחַל, נָהָר и שִׁיחוֹר см. свежую статью Пьетро Касвальдера в выходящем в Израиле ежегоднике «Liber Annuus»: *Kaswalder P.* Il torrente d'Egitto. «Liber Annuus», № 58 (2008). P 415–441.

[684] См. примеры древних переводов у Юнгерова: *Юнгеров П.* Ibid. С. 131.

и безапелляционен, суровое наказание неотвратимо. Израильское царство будет уничтожено. «Народ, который, при помощи Божией, поражал и сокрушал народы языческие, сам будет сокрушен язычниками, когда за грехи его оставит его Бог», — пишет преп. Ефрем Сирин[685]. «Израиль, заведенный на видимую политическую высоту, — анализирует Павел Юнгеров, — но по внутреннему общественному состоянию неспособный стоять и укрепиться на ней, неминуемо должен лишь разбиться вдребезги и погибнуть от раздраженных его кратковременным величием врагов»[686].

---

[685] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 134.

[686] *Юнгеров П.* Ibid. С. 134.

Видения и речи. *7:1–9:10*

Этот раздел книги включает в себя серию пророческих видений и связанные с ними пророческие речи[687], а также описание столкновения пророка с вефильским священником Амасией. Этот священник называет Амоса «провидцем», подчеркивая таким образом именно визуальную сторону его пророчеств.

Все видения Амоса носят служебный характер и функционируют лишь в контексте пророческой вести, которую они иллюстрируют. В первом, втором и четвертом видениях отсутствует мистика. Пророк созерцает обыкновенные вещи — саранчу, пожар, корзину с фруктами. Третье и пятое видения более таинственны. Пятое, кроме того, напоминает богоявления, описанные у Исайи (Ис 6) и Иезекииля (Иез 1).

Описание первых четырех видений и конфликта с Амасией дается в прозе (кроме 7:17); описание пятого видения и прилагаемые к видениям пророческие речи — поэзия.

Первое видение: саранча

7:1–3 *Такое видение открыл мне Господь Бог: вот, Он создал саранчу в начале произрастания травы, и это была трава после царского покоса. И было, когда она окончила есть траву на земле, я сказал: Господи Боже, пощади! Как устоит Иаков? Он очень мал. И пожалел Господь о том. «Не будет сего», — сказал Господь.*

---

[687] Общий обзор см. в краткой, но емкой статье: *Linville J.R.* Visions and Voices: Amos 7–9. «Biblica», № 80 (1999). P. 22–42.

...Господь Бог... אֲדֹנָי יהוה. LXX: Κύριος; Таргум: יוי אלהים; Vulgata: Dominus Deus.

...в начале произрастания поздней травы... LXX: ἐρχομένη ἑωθινή, *приходящую утром*, или *приходящую с востока.*

*...и это была трава после царского покоса...*LXX: καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γωγ ὁ βασιλεύς, *и вот гусеница* (или: *личинка*), *это Гог царь.* Пояление имени этого этого эсхатологического персонажа из книги пророка Иезекииля (גּוֹג, Иез 38:2–3; 39:1) объясняется, видимо схожестью его написания с термином «жатва», «покос»: גז, тем более в сопряженном, как здесь, состоянии: גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ, *царский покос.* Интересно, что в LXX «Гог» появляется и в Пятикнижии, в пророчестве Валаама об Израиле: Числ 24:7 (вместо «Агаг»).

...Господи Боже, пощади! Как устоит Иаков? Он очень мал[688]. Арамейский перевод гораздо пространней оригинала: *Прими мою мольбу, Господи Боже! Прости теперь грехи остатка Иакова. Кто может восстать и умолять за их грехи, с тех пор, как они рассеяны?* Так парафразирует это место Таргум, перечитывая и актуализируя слова пророка для своего времени, времени рассеяния.

...пожалел Господь... נִחַם. В Таргуме: אתיב יוי רוגזיה, *возвратил Господь гнев Свой.*

В LXX слова первой половины третьего стиха — продолжение речи пророка: μετανόησον, κύριε, ἐπὶ τούτῳ — *Раскайся, Господи, в этом!* И только вторая половина стиха — ответ Господа: Καὶ τοῦτο οὐκ ἔσται, λέγει κύριος — *И этого не будет, говорит Господь.* Глагол μετανοέω («раскаиваюсь», «меняю идею») LXX используют в отношении Бога также при переводе Ам 7:6. Итальянские текстологи Карбоне и Рицци считают, что перемена смысла при переводе (не Господь «раскаивается», а лишь

[688] Анализ этой ходатайственной формы см., напр.: *Brueggemann W* Amos' Intercessory Formula. «Vetus Testamentum», № 19 (1969). P. 385–399.

пророк просит Его «раскаяться», «переменить идею») продиктована желанием устранить антропоморфизм, что вообще характерно для LXX[689].

Но что же означает ответ Господа в LXX? Чего не будет — бедствия или раскаяния (отмены наказания)? Греческие отцы настаивают на последнем. Блаж. Феодорит Кирский поясняет: «Увидев страшное сие зрелище, умолял я Бога, говорит пророк, быть милостивым и прекратить пагубу, но не благоволил Он — вероятно, по чрезмерности беззакония»[690]. Так же понимает свт. Кирилл Александрийский: «Пророк, прерывая речь, умоляет Его прекратить гнев… Бог же на это: *и сие не будет, глаголет Господь*: Я, говорит, ведь не устаю и не ослабеваю, но ни в каком случае не перестану наказывать нечестивцев»[691].

Преп. Ефрем Сирин, перед которым не стояло необходимости толковать греческий перевод, понимает это место в соответствии со смыслом оригинала и Пешитты. Комментируя следующее видение пророка (7:4–6), он говорит: «Пророк говорит, что по молитве его, Бог отвратил прежнее бедствие, потому что для малочисленного народа было оно невыносимо, а теперь удерживает и огонь, опустошающий земли израильтян»[692]. Попутно заметим, что для Ефрема, также как и для Феодорита, Кирилла и Иеронима, в этих пророческих видениях речь идет о нашествии ассирийцев.

Объясняющий еврейский текст блаж. Иероним тоже считает, что отменено наказание, а не божественное раскаяние: «И когда он молился и проливал слезы во глубине души, то Господь сжалился над ним и сказал: не погублю всего племени Иакова, остаток его спасется»[693].

Понимание Ефрема и Иеронима не только соответствует смыслу библейского оригинала, но подтверждается и иудейским преданием: см. ниже, комментарий к 7:5.

---

689 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 125.

690 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 374.

691 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 504.

692 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 135.

693 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 122.

Второе видение: огонь

7:4–6 *Такое видение открыл мне Господь Бог: вот, Господь Бог произвел для суда огонь — и он пожрал великую пучину, пожрал и часть земли. И сказал я: Господи Боже, останови! Как устоит Иаков? Он очень мал. И пожалел Господь о том. «И этого не будет», — сказал Господь Бог.*

...Господь Бог... Все три раза: אֲדֹנָי יהוה. LXX везде: Κύριος, Vulgata везде: Dominus Deus.

...великую пучину... תְּהוֹם רַבָּה. Словом תְּהוֹם в Писании обозначается первозданная бездна (ср. Быт 1:2), воды «над твердью» (Быт 7:11) или просто морская пучина (напр., Пс 42[41]:8; 107[106]:26. Ис 63:13. Авв 3:10 и др.). LXX и Таргум верны оригиналу: ἄβυσσος; תְּהוֹם.

...часть земли. В еврейском тексте — просто *часть*, חֵלֶק. Так же и в LXX: τὴν μερίδα (μερίς означает «часть», «доля»), и в Вульгате: partem. Интересен перевод Таргума: אחסנא, *наследие.* Подразумевается, по всей видимости, земля Израиля (Быт 15:7,18), потерянная изгнанниками: для иудеев IV века, когда Таргум Пророков был отредактирован, земля отцов была утраченным наследием. Архим. Макарий (Глухарев) почему-то перевел слово חֵלֶק через «поле».

И сказал я: Господи Боже, останови! Как устоит Иаков? Он очень мал. Вот как парафразирует этот стих Таргум: *И сказал я: прими мою мольбу, Господи Боже! Прости теперь грехи остатка дома Иакова. Кто может восстать и молить об их грехах, с того времени, как они рассеяны?* Актуализация очевидна. Ср. комментарий к 7:2.

И пожалел Господь о том. «И этого не будет», — сказал Господь Бог. См. комментарий к 7:3.

Вавилонский Талмуд сближает 7:5 с одной из строк Второзакония. В трактате Маккот говорится: «Учитель наш Моисей провозгласил четыре приговора в Израиле, но пришли пророки и отменили их. Сказал Моисей: Израиль живет безопасно, один, у источника Иакова[694] (Втор 33:28а). Но пришел Амос и отменил это, говоря: Как может устоять Иаков (один). Он очень мал»[695].

Это второе видение имеет то же значение, что и первое. Христианская древность интерпретирует его так же, как и предыдущее: Ефрем и Иероним видят здесь отмену божественного наказания, а Феодорит и Кирилл — отмену божественного раскаяния.

Цитату из преп. Ефрема Сирина мы уже приводили, а вот что говорит блаж. Иероним: «Посредством молений он (пророк. — Арс.) хочет достигнуть того, чтобы было прекращено то, что уже было начато, тем более, что нет никого, кто мог бы восстановить павшего, малого и униженного Иакова, кроме Господа, который может пленников и переселенных в Халдею возвратить в землю Иудейскую»[696].

Блаж. Феодорит: «И сие видев, говорит пророк, приносил я ту же молитву Владыке, но не умолил Его»[697]. Свт. Кирилл: «Когда пророк стал умолять и убеждать Бога всяческих раскаяться или изменить решение, то Владыка всяческих говорит: не будет сего»[698].

Вода тушит огонь, а огонь заставляет воду испаряться. Эти две стихии враждебны одна другой. Но ничто, даже водная бездна, весь мировой океан не сможет остановить огонь божественного правосудия, когда, как говорит иудейский пророк Софония, «огнем ревности Его пожрана будет вся эта земля» (Соф 1:18). Гибель мира в огне — эта эсхатологическая тема будет продолжена Новым Заветом. «Земля и все дела на ней сгорят... Воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают» (2Петр 3:10,12).

---

[694] В Синод. пер.: око Иакова. Слово עַיִן, как известно, может означать как «глаз», так и «родник», «источник».

[695] Маккот, 24а.

[696] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 125.

[697] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 375.

[698] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 505.

Третье видение: свинцовый отвес

7:7–9 Такое видение открыл Он мне: вот, Господь стоял на отвесной стене, и в руке у Него свинцовый отвес. И сказал мне Господь: что ты видишь, Амос? Я ответил: отвес. И Господь сказал: вот, положу отвес среди народа Моего, Израиля. Не буду более прощать ему.

И опустошены будут высоты Исааковы,
и разрушены будут святилища Израилевы,
и восстану с мечом против дома Иеровоамова.

Если в первых двух видениях Амос ходатайствует за народ и просит Бога отменить казнь, то в остальных этого ходатайства уже нет. Другое отличие этого (а также пятого, 9:1–10) видения от первого, второго и четвертого — в том, что пророк созерцает не только тварные вещи, но и — самого *Господа*:

...Господь стоял... Следует заметить, что здесь, также как и в 9:1, МТ использует слово «Адонай», אֲדֹנָי («господин»), а не тетраграмму[699]. Согласно переводу LXX, пророк видит лишь *человека*: ἰδοὺ ἀνὴρ. Таргум же, опираясь, видимо, на текст, отличный от того, которым пользовались масореты, имеет здесь божественное имя — ייי (принятое в Таргуме сокращение тетраграммы). Vulgata согласна с Таргумом: Dominus.

...на отвесной стене, и в руке у Него свинцовый отвес... Место это довольно темное, поскольку слово אֲנָךְ, переведенное здесь и как «отвесная» (стена), и как «свинцовый отвес»[700], нигде в Библии, кроме как в Ам 7:7–8, не встречается. В LXX переводится так: ἐπὶ τείχους ἀδαμαντίνου, καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἀδάμας, *на адамантовой стене, и в руке его адамант.* Таргум видит здесь метафору и пытается ее пояснить: על שור דדין וקדמוהי דין, *на стене суда, и перед Ним — суд.*

[699] В некоторых манускриптах, впрочем, в 7:7 присутствует יהוה (см. подстрочный комментарий в BHS).

[700] Др. возможный перевод: оловянный отвес. См., напр.: *Brunet G* La vision de l'étain. «Vetus Testamentum», № 16 (1966). P. 387–395.

Я ответил: отвес. В Таргуме опять: דין, *суд.*

...положу отвес среди народа Моего, Израиля. В Таргуме — דין, *суд.*

Отвес — предмет, используемый для строительства. Но в видении Амоса он парадоксальным образом указывает не на сторойку, а на разрушение.

Не буду более прощать ему. Буквально: «не продолжу больше проходить в нем» (לֹא־אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ). LXX перевели буквально: οὐκέτι μὴ προσθῶ τοῦ παρελθεῖν αὐτόν, *больше не продолжу миновать (проходить мимо).* Карбоне и Рицци справедливо отмечают «пасхальный» характер перевода, ссылаясь на подобный перевод в Исх 12:23[701]. «Пасхальный» намек, который, по всей видимости, содержится в оригинале (глагол עבר, «переходить», «проходить», близок по значению глаголу פסח и относится к тому же «словарю» Исхода), присутствует и в переводе LXX. Если в книге Исход описывается пасха, избавление Израиля от гибели, то у Амоса здесь, напротив, предвозвещается погибель: Бог уже не «пройдет мимо», Его действия будут для Израиля гибельны, будут как бы «антипасхой».

...высоты Исааковы... Имя патриарха записано здесь не через «цаде», как обычно, а через «син»: יִשְׂחָק. Такое же написание встречается у Амоса еще раз, в 7:16, а за пределами книги Амоса — еще лишь дважды, в Иер 33:26 и в Пс 105[104]:9. Глагол «смеяться», «насмехаться», от которого происходит имя «Ицхак», тоже иногда пишется через «син»: Суд 16:25. Иов 39:7,22; 41:21. Пс 2:4; 37[36]:13. Авв 1:10. О каких именно высотах идет речь и почему они Исааковы — בָּמוֹת יִשְׂחָק — остается неясным.

Греческие переводы пытаются решить эту проблему так: LXX переводят это выражение как βωμοὶ τοῦ γέλωτος, *алтари смеха,* устраняя, таким образом, собственное имя, а Симмах заменяет имя Исаака на имя Иакова: Ιακώβ. В Вульгате имя собственное также заменено нарицательным: excelsa idoli.

---

701 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 129.

Павел Юнгеров считает, что речь идет о «местах идолослужебных собраний Израиля, сопровождавшихся веселием и даже безнравственными оргиями»[702].

...святилища Израилевы... Таковых святилищ было три — Вефиль, Галгал и Дан.

LXX: αἱ τελεταὶ τοῦ Ισραηλ, *священнические посвящения Израиля* (τελετά, или τελετή означает жреческую инициацию, обряд посвящения в мистерии). Карбоне и Рицци усматривают здесь скрытую анти-самаританскую полемику, характерную для иудаизма эллинистического и римского периода[703].

...восстану с мечом против дома Иеровоамова. Согласно Четвертой книге Царств, сын Иеровоама II Захария, процарствовав лишь шесть месяцев, был убит мятежником Селлумом (Шалумом, 4Цар 15:8–10). Так пресеклась династия Ииуя (Иеху).

Древнецерковные экзегеты единодушны в оценке значения третьего видения: божественное определение о наказании Израиля неотвратимо. «Феглаффелласар и Салманассар, цари ассирийские, разрушат капища израильские, истребят жертвы и достойное смеха служение идолам», — комментирует преп. Ефрем[704]. «Нанесу им, говорит Бог, удар и сильный, и жесткий, подобный адаманту, твердостию и крепостию превосходящему всякое вещество. Ибо не только не потерплю более, чтобы оставалось ненаказанным нечестие, на какое они отважились, но вместе с ними уничтожу и жертвенники идольские, и прекращу праздники их, одним словом, сокрушу все царство их», — говорит блаж. Феодорит[705]. «Господь... лишит... Своей защиты... Тогда будут истреблены высоты идольские... и опустошены святыни десяти колен и будут разрушены Дан и Вефиль, в которых поклонялись золотым тельцам», — объясняет

---

702 *Юнгеров П.* Ibid. С. 148.

703 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 129.

704 *Ефрем Сирин, преп* Ibid. С. 135.

705 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 375.

блаж. Иероним[706]. «Истреблены будут жертвенники, а вместе уничтожены будут и требы Израилевы, то есть — идолопоклоннические игрища, мерзкие и пагубные таинства... Вместе с богами своими пойдет в погибель и славный царскими почестями Иеровоам», — поясняет свят. Кирилл[707].

Столкновение с Амасией

7:10–17 *И послал Амасия, священник Вефильский, к Иеровоаму, царю Израильскому, сказать: Амос производит возмущение против тебя среди дома Израилева, земля не может терпеть всех слов его. Ибо так говорит Амос: от меча умрет Иеровоам, а Израиль непременно отведен будет пленным из земли своей. И сказал Амасия Амосу: провидец! пойди и удались в землю Иудину, там ешь хлеб и там пророчествуй. А в Вефиле больше не пророчествуй, ибо он святыня царя и дом царский. И отвечал Амос, и сказал Амасии: я не пророк и не сын пророка, я был пастух и собирал сикоморы. Но Господь взял меня от овец, и сказал мне Господь: иди, пророчествуй к народу Моему, Израилю. Теперь выслушай слово Господне. Ты говоришь: не пророчествуй на Израиля и не произноси слов на дом Исааков. За это вот что говорит Господь:*

жена твоя будет обесчещена в городе,
сыновья и дочери твои падут от меча,
земля твоя будет разделена межевою вервью,
а ты умрешь в земле нечистой,
и Израиль непременно выведен будет из земли своей.

Этим рассказом разрывается цепь пророческих видений. Объяснить такое его местоположение — между третьим и четвертым видениями — можно, видимо, содержанием третьего видения, описание которого заканчивается угрозой «восстать с мечом против дома Иеровоамова» (7:9). Эти слова Амоса спровоцировали антипророческую реакцию со стороны царского священника Амасии, заставили последнего действовать против пророка.

---

[706] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 127.

[707] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 507.

Если не считать надписания книги (1:1), этот рассказ — единственный библейский источник сведений о пророке Амосе[708]. Единственный, но зато какой! В этом отношении Амос находится в гораздо более выгодном положении, чем многие другие пророки, о некоторых из которых неизвестно практически ничего. Именно этот эпизод, по справедливому замечанию Алонсо-Шёкеля и Сикре Диаса — «главный для понимания миссии пророка»[709].

Современный российский библеист Михаил Селезнев, на статью которого мы уже ссылались в первой части книги[710], в той же статье пишет: «Столкновение пророка Амоса со священником Амазией неизменно привлекает к себе внимание и богословов, и историков религиозной жизни древнего Израиля, и исследователей библейской литературы. Ведь в пророческих книгах мы, как правило, встречаемся с монологом пророка, в то время как здесь перед нами разыгрывается целая маленькая драма с двумя действующими лицами и предельно острым сюжетом»[711]. Действительно, библиография современных исследований Ам 7:10–17 весьма обширна[712].

---

[708] Внебиблейские сведения также скудны. См. главу «Пастух из Фекои» наст. работы.

[709] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 984.

[710] См. главу «Пастух из Фекои» наст. работы.

[711] *Селезнев М.* Амос 7:14 и пророческая риторика. Доклад на конференции по преподаванию библейского иврита в Институте Востоковедения РАН 19 сентября 1996 г. В сб.: Библия: язык, текст, история. Москва, 1998. С. 113.

[712] Вот лишь некоторые из них. *Werlitz J.* Amos und sein Biograph (Am 7, 10–17). «Biblische Zeitschrift», № 44 (2000). P. 233–251. *Noble P.R.* Amos and Amaziah in Context: Synchronic and Diacronic Approaches to Amos 7–8. «Catholic Biblical Quarterly», № 60 (1998). P. 423–439. *Stoebe H.J.* Noch einmal zu Amos VII 10–17. «Vetus Testamentum», № 39 (1989). P. 341–354. *García-Treto F.O.* A Reader-Response Approach to Prophetic Conflict: the Case of Amos, in: *Exum J.C., Clines D.J.A. (edd).* The New Literary Criticism and the Hebrew Bible. «Journal for the Study of the Old Testament», Suppl. Series № 143 (1993). P. 114–124. *Giles T.* A Note on the Vocation of Amos in 7:14. «Journal of Biblical Literature», № 111 (1992). P. 690–692. *Schult H.* Amos 7,15a und die Legitimation des Aussenseiters, in: *Wolff H.W. (ed.).* Probleme Biblischer Theologie. München, 1971. P. 462–478. *Utzschneider H.* Die Amazjaerzählung (Am 7,10–17) zweschen Literatur und Historie. «Biblische Notizen», № 41 (1988). P. 76–101. *Rowley H.H.* Was Amos a Nabi?, in: Festschrift O. Eissfeldt zum 60. Halle, 1947. P. 181–198. *Driver G.R.* Amos VII 14a. «The Expository Times», № 67 (1955–56). P. 91 и дал. *MacCormack J.* Amos VII 14a.

Пророческая угроза царскому дому, вызвавшая стычку с Амасией, несомненно, является одной из кульминационных точек проповеди Амоса. Альберто Соджин считает, что цель рассказа о конфликте пророка с Амасией — объяснить, почему Амос прекратил свою миссию в Израиле и был вынужден вернуться домой, в Иудею[713]. Встав в оппозицию Амосу, Амасия, как пишет в своем конспективном обзоре диакон Иоанн Шевцов, «пытается заставить замолчать» пророка[714].

...послал Амасия, священник Вефильский, к Иеровоаму, царю Израильскому... То, что Амасия (אֲמַצְיָה, *Амация*) может *посылать* кого-то непосредственно к *царю*, говорит о высоком статусе этого священника. Святилище в Вефиле было главным и царским (7:13) святилищем Северного царства. Помимо своих чисто жреческих функций, Амасия, видимо, выполнял и государственные обязан-

---

«The Expository Times», № 67 (1955–56). P. 318 и дал. *Ackroyd P.R.* Amos VII 14a. «The Expository Times», № 68 (1956–57). P. 94 и дал. *Ackroyd P.R* A Judgement Narrative between Kings and Chronicles? An Approach to Amos 7,9–17, in: *Coats G.W., Long B.O. (edd.).* Canon and Authority. Philadelphia, 1977. P. 71–87. *Vogt E.* Waw Explicative in Amos VII 14. «The Expository Times», № 68 (1956–57). P. 301 и дал. *Gunneweg A.* Erwägungen zu Amos 7,14. «Zeitschrift für Theologie und Kirche», № 57 (1960). P. 1–16. *Cohen S.* Amos was a Navi. «Hebrew Union College Annual», № 32 (1961). P. 175–178. *Richardson N.H.* A Critical Note on Amos 7,14. «Journal of Biblical Literature», № 85 (1966). P. 89. *Schmid H.* «Nicht Prophet bin ich, noch Prophetensohn», zur Erklärung von Amos 7,14a. «Judaica», № 23 (1967). P. 68–74. *Tucker G M* Prophetic Authenticity. A Form Critical Study of Amos 7,10–17. «Interpretation», № 27 (1973). P. 423–434. *Loretz O.* Die Berufung des Propheten Amos (7,14–15). «Ugaritforschungen», № 6 (1974). P. 487 и дал. *Zevit Z.* A Misunderstanding in Betel — Amos VII 12–17. «Vetus Testamentum», № 25 (1975). P. 783–790. *Hoffmann Y.* Did Amos Regard Himself as a Nabi? «Vetus Testamentum», № 27 (1977). P. 209–212. *Biørndalen A.J* Erwägungen zur Zukunft des Amazja und Israels nach der Überlieferung Amos 7,10–17, in: Werden und Wirken des Alten Testaments, Fs *Westermann C.* Göttingen, 1980. P. 236–251. *Zalcman L.* Piercing the Darkness at bôqer (Amos VII 14). «Vetus Testamentum», № 30 (1980). P. 252–255. *Bach R* Erwägungen zu Amos 7,14, in: Die Botschaft und die Boten, Fs *Wolff H.W.* Neukirchen, 1981. P. 203–216. *Mallau H.H.* Las reacciones frente a los mensajes proféticos y el problema de la distinción entre profetas verdaderos y falsos. A propósito de Am 7,10–17. «Revista Bíblica», № 34 (1972). P. 33–39.

[713] *Soggin A.* Ibid. 170

[714] *Шевцов Иван, диакон.* Писания малых пророков. Москва, 2010. С. 30.

ности. Рудольф[715], а следом за ним Соджин предполагают, что Амасия «был служителем короны, ответственным работником организации, непосредственно подчинявшейся дворцу»[716]. Хотя вефильский храм, подобно иерусалимскому, и обладал, по всей видимости, статусом экстерриториальности, но, как это следует из фразы Амасии в 7:13, был в то же время вместе со всеми своими функционерами подчинен непосредственно царю. Царь, таким образом, выступал покровителем официального культа и его главного святилища, служители которого, в свою очередь, должны были это высочайшее покровительство отрабатывать в качестве своего рода агентов государственной безопасности. Слова «восстану с мечом против дома Иеровоамова» (7:9) представляются Амасии крамольными. Именно антигосударственное содержание этих слов и побуждает священника к политическому доносу[717].

Интересно, что в Таргуме Амасия — вовсе не священник, а просто רבא («глава», «шеф», «учитель»[718]). Это общий почетный титул, не заключающий в себе никакой определенности. Таргум не хочет называть его священником, возможно, в видах антисамаританской полемики[719]. Читателю арамейского текста Амасия представляется просто неким вефильским «начальником» (רבא לבית־אל).

...Амос производит возмущение против тебя среди дома Израилева, земля не может терпеть всех слов его... «Вефиль, — замечают Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас, — это культовый центр, закрытый, контролируемый царем и священником. Слово Божье прорывается в это культовое пространство, создает в нем резонанс, так что слова наполняют и переполняют его, оно «не может тер-

[715] *Rudolph W.* Joel, Amos, Obadja, Jona. «Kommentar zum Alten Testament», 2ª. Gütersloh, 1971.

[716] *Soggin A.* Ibid. P. 171.

[717] Нечто похожее было в России XVIII века, когда императорская власть через Святейший Синод обязывала духовенство к доносительству в случае обнаружения крамолы, вплоть до нарушения тайны исповеди.

[718] Арамейское слово רבא означает то же, что евр. רַב, «рав» — титул высокого начальника или вельможи (ср. Иер 41:1. Ион 1:6 и др.).

[719] Такого мнения придерживаются Карбоне и Рицци: *Carbone S.P., Rizzi G* Ibid. P. 129.

петь» их… Священник стремится защитить свой храм, защищая через это и свое царство. Но слово Божье проникает, утверждается и в результате — выбрасывает виновных в далекое, нечистое пространство»[720]. Эти испанские филологи и экзегеты очень хорошо ощутили духовное содержание и внутреннее высокое напряжение текста 7:10–17.

Нельзя не заметить аллитерацию между לֹא־תוּכַל…לְהָכִיל (*не может терпеть*, буквально: *не может мочь*) и כָּל (*всех*).

…производит возмущение… LXX: συστροφὰς ποιεῖται, что можно перевести как *устраивает сборище* (одно из значений слова συστροφή — «собрание», «сборище»). Смысл греческого перевода соответствует еврейскому тексту: по сути, Амасия обвиняет пророка в огранизации антигосударственного заговора. Этим обвинением он, как объясняет свт. Кирилл, «старается возбудить Иеровоама, говоря, что Амос будто бы восстает против его царской власти»[721].

Ибо так говорит Амос: от меча умрет Иеровоам… Амос этого не говорил, доносчик перевирает слова пророка (ср. 7:9). Блаж. Иероним справедливо усматривает в словах Амасии клевету[722]. Как известно из Четвертой книги Царств, Иеровоам II умер своей смертью: «И почил Иеровоам с отцами своими, с царями израильскими. И воцарился Захария, сын его, вместо него» (4Цар 14:29).

Свт. Кирилл находит в доносе Амасии, стремившегося возбудить гнев царя, параллель евангельским событиям: «Нечто подобное совершили и презренные иудеи, слагавшие клеветы на Христа, когда Он, изумляя чудесами Иудею, всех призывал к Себе, они, жалкие, приняв в ум свой пламя зависти, привели Его к Пилату и даже говорили: если не умертвишь Его, ты не друг кесарю (ср. Ин 19:12). Итак, всегда одинаковы нападения на святых у всех, борющихся против благочестия, и везде бессилие дряхлой лжи пользуется одинаковыми средствами»[723].

---

[720] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 985–986.

[721] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 509.

[722] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 131.

[723] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 509.

Мотивация священника проста, считает блаж. Феодорит — боязнь лишиться выгоды, получаемой от занимаемого им высокого поста: «Вефильский жрец Амасия, убоявшись, что народ, приведенный в страх Божиими угрозами и прибегнув к покаянию, оставит служение идолам, а он утратит чрез это возможность приобресть себе выгоду, доносит на пророка царю, к истинным словам приложив ложь»[724]. Павел Юнгеров комментирует слова Амасии так: «Амасия выставляет пророка опасным человеком, возбуждавшим народное недовольство против правительства, будто доводящего царство до плена»[725].

Какова была реакция Иеровоама на этот донос? Текст не дает ответа. Поэтому непонятно — дальнейший диалог Амасии с Амосом инспирирован ли царем, или священник вступает в конфликт с пророком по собственной инициативе. Юнгеров склоняется ко второму варианту: «Может быть, по своей городости и самонадеянности Иеровоам не придал никакого значения речам какого-то пророка: что̀ значат для него эти речи, когда он распространил Израильское царство до небывалых пределов? Как могут возмутиться против него подданные, благоговеющие пред его военными успехами и боящиеся его силы? Сбыточное ли дело, чтобы он пал от меча? Вот какие мысли появились, может быть, в голове Иеровоама, и потому он оставил без ответа вопрос Амасии»[726]. Такое понимание вполне соответствует святоотеческой экзегезе. «Царь отложил намерение убить Амоса», — говорит преп. Ефрем[727]. Обвинение, представленное Амасией, считает блаж. Феодорит, «нимало не побудило Иеровоама наругаться над пророком»[728]. «Иеровоам, отнесшись с пренебрежением к донесениям Амасии, как не заслуживающим внимания, не захотел отвечать на то, о чем тот доносил ему, поэтому сам Амасия при-

---

[724] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 375.

[725] *Юнгеров П.* Ibid. С. 150.

[726] *Юнгеров П.* Ibid. С. 150.

[727] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 136. Это мнение согласуется с иудейским преданием. В Талмуде говорится, что Иеровоам не убил Амоса потому, что признал божественный авторитет его слов (Песахим 87b).

[728] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 376.

своет себе свойственную высшему священническому сану власть и говорит Амосу»[729]:

... *провидец! пойди и удались в землю Иудину, там ешь хлеб и там пророчествуй. А в Вефиле больше не пророчествуй, ибо он святыня царя и дом царский.* Амасия произносит эти слова с высоты своего авторитета. В них звучит и насмешка, и приказ, и скрытая угроза.

...провидец!.. Большинство современных экзегетов слышат в этом слове уничижительную насмешку, сарказм, издевку. Впрочем, сам термин חֹזֶה («провидец», «прозорливец») используется в Писании и в положительном смысле[730]. Например, в 4Цар 17:13 мы читаем: «Господь чрез всех пророков Своих, чрез всякого прозорливца (חוזה) предостерегал Израиля и Иуду». Другой пример: Гад, названный в 1Пар 21:9 «пророком», во 2Цар 24:11 называется и пророком-прозорливцем (הַנָּבִיא חזה) (ср. 2Пар 29:25). Да и пять видений самого Амоса, содержащиеся в 7–9 главах, вполне, как замечает Орацио Симиан-Йофре, «оправдывают такое наименование»[731]. Но ведь любое слово можно сказать с насмешливой интонацией. Если бы Амасия назвал Амоса «пророком», издевательства в его словах могло бы быть не меньше.

... *ешь хлеб...* Соджин делает допущение: «Возможно, что Амос участвовал в трапезе храма и священник прогоняет его из-за стола»[732].

LXX в этом месте отличается от ТМ: καταβίου, *доживай* (глагол καταβιόω означает «провожу жизнь» или «оканчиваю свою жизнь»).

...святыня царя и дом царский. По-русски можно было бы также сказать «алтарь отечества». По-сути, здесь содержится упрек в отсут-

---

729 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 131.

730 См. также комм. к 1:1.

731 *Simian-Yofre H* Ibid. С. 156.

732 *Soggin A.* Ibid. P. 166.

ствии патриотизма. Чтож, Амоса, да и других библейских пророков действительно трудно заподозрить в безусловном ура-патриотизме. Земное отечество, обетованная Земля Израиля — эти понятия никогда не были для них ценными сами по себе. Голый патриотизм, патриотизм без верности Закону, без преданности Завету с Богом — бессмыслен и духовно опасен. Для пророков, да и для всех духовно чутких людей Израиля, страна, данная им во владение — вовсе не Родина-мать, как у русских, и не Vaterland, как у немцев. Если здесь и уместны какие-то метафоры, то отношения израильтян со своей землей можно уподобить, скорее, супружеским отношениям, в которых Израиль — это муж, а Земля Израиля — его жена; верность Израиля Завету с Богом — условие обладания землей[733].

Как справедливо отмечает Симиан-Йофре[734], выражение *святыня* (точнее, *святилище*) *царя*, מִקְדַּשׁ־מֶלֶךְ режет слух и в свете Закона и всего Писания звучит весьма кощунственно. Термин מִקְדָּשׁ употребляется в Библии почти исключительно в применении к святилищу Бога (напр., Лев 16:33; 21:12. Пс 20[19]:3. Иез 43–45; 48 и др.). Исайя даже самого Господа называет «святилищем»[735] (מִקְדָּשׁ) (Ис 8:14).

...я не пророк и не сын пророка, я был пастух и собирал сикоморы. Но Господь взял меня от овец, и сказал мне Господь: иди, пророчествуй к народу Моему, Израилю. Этот ответ Амоса на требования Амасии мы уже прокомментировали в главе «Пастух из Фекои». Дополним теперь это еще некоторыми замечаниями.

Таргум 7:14 пространней еврейского текста и имеет в конце следующее дополнение: *за грехи народа Израиля я огорчаю мой дух*. Карбоне и Рицци[736] объясняют добавление этой глоссы суровой практикой поста и вообще усилением в иудаизме покаянной дисциплины после разрушения иерусалимского храма в 70 г. н.э.

---

[733] Эта же мысль высказывается некоторыми современными раввинами, например, преподавателем иерусалимского института «Махон-Меир» Йоной Левиным, последователем Авраама Ицхака Кука (1865–1935) и пропагандистом разработанного последним религиозного сионизма.

[734] *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 157.

[735] В Синод. пер. — «освящение».

[736] *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 131.

Амос описывает свое призвание к пророческому служению с помощью слов *взял меня от овец*. Это типично для библейской традиции. Пастухами овец были великие вожди Израиля Моисей и Давид. Господь призвал Моисея, когда тот «пас овец» (Исх 3:1); «взял от стада овец», «от дворов овчих» Давида (2Цар 7:8. Пс 78[77]:70). Нельзя не заметить, что призвание Давида и призвание Амоса описываются одним и тем же выражением. Пророчествовать, как бы говорит Амос — это не профессия, а божественное призвание. Как Амасия апеллирует к авторитету царя, так Амос — к авторитету Бога.

Амос говорит, что он пророчествует не *против* (עַל) Израиля, как считал Амасия (7:10,16), а — *к* (אל) Израилю.

«Блаженный Амос, совершенно презирая лукавство Амасии,.. юношески-бодро произносит обличение против него» — говорит свт. Кирилл[737] о следующих двух стихах книги.

...Теперь выслушай слово Господне. «Выслушай то, чем Господь угрожает тебе»[738] (блаж. Иероним).

...не произноси слов... לֹא תַטִּיף буквально значит «не проповедуй».

LXX: μὴ ὀχλαγωγήσῃς, *не собирай толпы.* Именно в этом, согласно LXX, Амасия обвинял пророка, говоря, что тот «устраивает сборища» (συστροφὰς ποιεῖται — LXX 7:10).

Таргум: לא תליף, *не учи.* Это соответствует еврейскому тексту. Тема учения, преподавания чрезвычайно важна для талмудических школ раннего иудаизма и потому часто присутствует в Таргумах.

...на дом Исааков... См. комментарий к 7:9.

LXX: ἐπὶ τὸν οἶκον Ιακωβ, *на дом Иакова.*

За это... לָכֵן может быть переведено также: «поэтому», «итак».

---

[737] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. C. 512.

[738] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. C. 135.

...жена твоя будет обесчещена в городе... Буквально תזנה означает «будет заниматься проституцией». Архим. Макарий (Глухарев) перевел: «будет блудить». Соджин предлагает такое толкование: «Она должна будет последовать за своим мужем в изгнание и зарабатывать себе на жизнь таким способом»[739].

Перевод LXX соответствует МТ: πορνεύσει. Блаж. Иероним считает, что «Симмах лучше (чем LXX. — Арс.) перевел через πορνευθήσται, не в том смысле, что сама она будет блудодействовать, но в страдательном залоге, в том смысле, что она будет обесчещена другими через блудодеяние. Великая печаль и неимоверный позор, когда муж не может воспрепятствовать обесчещению жены среди города, в присутствии всех»[740]. Блаж. Феодорит и свт. Кирилл объясняют так же: «Сам увидишь, как живущая теперь с тобою жена всенародно и явно поругана будет врагами»[741]. «Глаголет Господь: *жена твоя во граде соблудит*, очевидно, подвергаясь городским поруганиям и по необходимости перенося неудержимую похотливость ее имеющих»[742].

Юнгеров замечает, что обесчещивать женщин завоеванного города «в древности было обычно при завоевании врагами городов»[743]. И не только в древности, добавим мы. Например, в ходе II мировой войны часто происходило то же самое.

...земля твоя... Здесь термин אֲדָמָה употреблен в значении собственности, земельного надела.

...в земле нечистой... עַל־אֲדָמָה טְמֵאָה. То есть вне территории Земли Израиля. Земли языческих народов «нечисты» потому, что в них совершается идолопоклонство. Израильтянам «весь мир за пределами Израиля представлялся мрачным царством демонов», — считает протоиерей Александр Мень[744].

739 *Soggin A.* Ibid. P. 169.

740 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 135.

741 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 377.

742 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 511.

743 *Юнгеров П.* Ibid. С. 152. Ср. Зах 14:2.

744 *Светлов Э* Ibid. С. 65.

Четвертое видение: корзина с плодами

8:1–3 *Такое видение открыл мне Господь Бог: вот корзина со спелыми плодами. И сказал Он: что ты видишь, Амос? Я ответил: корзину со спелыми плодами. Тогда Господь сказал мне:*

приспел конец народу Моему, Израилю:
не буду более прощать ему.
Песни чертога в тот день обратятся в рыдание,
говорит Господь Бог;
много будет трупов,
на всяком месте
будут бросать их молча.

Четвертое видение параллельно третьему: значение обоих — близость и неотвратимость погибели.

...Господь Бог... В обоих случаях (8:1 и 8:3) — אֲדֹנָי יֱהוִה.

...корзину со спелыми плодами... Точнее, «летнюю корзину»: כְּלוּב קָיִץ. קָיִץ — это «лето», а редкое слово כְּלוּב может, предположительно, означать «корзину» или «короб», как здесь, или же птичью «клетку», как у Иеремии (Иер 5:27)[745].

LXX: ἄγγος ἰξευτοῦ, *сосуд птицелова.* ἰξευτής может означать как «птицеловный клей» (от ἰξός — «омела», «птичий клей из ягод омелы»; «западня», «ловушка»), так и «птицелов» (ловящий птиц с помощью клея).

...приспел конец... Здесь очень красивая игра слов между קָיִץ (кайц), *лето,* и קֵץ (кэц), *конец.* Лето — период созревания многих сельскохозяйственных культур, лето кончается жатвой. Смысл совершенно ясен: Израиль «дозрел» до божественной жатвы, ему близок конец. Именно в этом смысле парафразирует Таргум: *Наступило последнее наказание* (или *возмездие*: פורענו).

---

[745] *Reymond Ph.* Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques. Paris, 1991. Слово כלוב встречается в МТ только три раза: дважды у Амоса (8:1,3) и единожды у Иеремии (Иер 5:27).

...народу Моему, Израилю... Несмотря ни на что, Израиль остается собственностью Бога и ничьей иной собственностью быть не может.

...чертога... הֵיכָל означает не только «чертог», «дворец», но и (чаще) — «храм». Речь здесь может идти как о царском дворце, так и о вефильском святилище. В Таргуме говорится просто: *в их домах* (בבתיהון), а LXX переводит: τὰ φατνώματα τοῦ ναοῦ, *потолки храма.*

...будут бросать их молча... הִשְׁלִיךְ הָס. Аппарат в BHS считает это место испорченным и предлагает две возможные эмендации: אַשְׁלִיכֵם и הִשְׁלִיכָם. הָס, или הס означает возглас «тихо!», или «молчи!» (ср., напр. Неем 8:11: הַסּוּ[746]). На русский можно перевести как «тсс!». Таргум интерпретирует испорченный еврейский текст: רמי וסליק, *выбрось и молчи!* (одно из значений арамейского корня סלק — «молчать»).

В LXX прямая речь принадлежит Богу: ἐπιρρίψω σιωπήν, *наброшу молчание.*

Преп. Ефрем, блаж. Феодорит, блаж. Иероним и свт. Кирилл в один голос говорят, что в этом видении содержится пророчество об ассирийском нашествии. Феодорит и Кирилл, объясняют, естественно, греческий перевод. Блаж. Феодорит: «Видение сие означает, что скоро Израиль соделается добычею врагов. Ибо как птицы удобно уловляются силком, так народ уловлен будет ассириянами... Огонь вражеский коснется и храма Моего. Словами же *восплачутся стропове храма* выразил плач умерщвляемых внутри храма и треск горящих деревьев... Будет великое множество умерщвленных, и наступит великое молчание и безмолвие в городах, на путях и в селах, по недостатку обитателей»[747]. Свт. Кирилл: «Всенепременно будут

---

[746] В Синод. пер.: перестаньте.

[747] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 377–378. Какой храм имеет ввиду блаж. Феодорит? Вероятно, в отличие от свт. Кирилла (см. ниже) — иерусалимский («храма Моего»). Не мог же он вефильское святилище с тельцом считать храмом Божьим. Получается, что кирский святитель истолковывает пророчество в применении не к Израилю, а к Иудее.

уловлены для умерщвления, как бы рукою опытных ловцов, вместе с чернью и знатное сословие Самарии... Сожжен будет и самый храм, имеющий золотую телицу Вефильскую... *Восплачутся*, говорит, *стропове храма*, издавая не членораздельный звук, но звук, какой бывает при ударах, и треск при сокрушении... Всякое место обратится в пустыню и не будет иметь обитателей,.. будет великое молчание или тишина, подобно тому, как в землях пустынных и непроходимых»[748].

Блаж. Иероним, учитывающий не только греческие переводы, но и сам еврейский текст, под словом כלוב разумеет не «летнюю корзину», а «крюк плодов» (uncinus pomorum)[749], который используют при сборе плодов с фруктовых деревьев: «Как посредством крюка ветви дерев пригибаются для снимания плодов, так Я приблизил время плена». Под «храмом» Иероним (как, видимо, и Феодорит) понимает иерусалимское святилище: «Чтобы не казалось, что речь идет только о десяти коленах, прибавил: *заскрипят крючья храма* или *потолки в день тот,говорит Господь*. Понимать же это следует гиперболически, в том смысле, что бремя грехов будет столь тяжелым, что даже самые крючья дверей и высокие потолки застонут и подвергнутся неимоверному разорению, когда многие умрут и, по взятии в плен или умерщвлении жителей, на всяком месте будет глубокое молчание. Если же мы вместо *крюка для плодов* будем читать *орудие птицелова*, то следует сказать, что как птицелов посредством клея и сетей увлекает на землю птиц, летающих по воздуху и парящих в высоте, так Бог чрез Сеннахирима или Навуходоносора, которых мы должны разуметь под птицеловами, уловляет, связывает, переселяет и предает смерти Свой народ, который прежде был свободным и, вследствие соблюдения закона, высоким»[750].

Преп. Ефрем, как всегда, очень краток. Его толкование этого видения умещается в одно-единственное предложение. Согласно сирийскому отцу, речь в четвертом видении идет о «рассеянии и истреблении, какие израильтяне потерпели от ассириян во дни Езекии»[751].

---

[748] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 513–514.

[749] Ср. перевод Симмаха: κάλαμος — трость.

[750] *Иероним Стридонский, блаж* Ibid. С. 137.

[751] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 136.

В заключение приведем отрывок из комментария к этому видению Павла Юнгерова: «Как согласить повидимому два разноречивых предсказания: плачевные песни во дворцах и молчаливое погребение трупов? Вероятно, имеются ввиду два разных момента в событиях. В домах и дворцах веселия не будет, а они будут оглашаемы плачем и рыданием скорби, а на улицах, площадях и кладбищах не будет больших и многолюдных, обычных на востоке похоронных процессий с плакальщиками и плакальщицами, потому что по безлюдству и множеству покойников негде и не из кого будет набрать этих процессий. Дело и ограничится лишь домашним горьким плачем и тихим, молчаливым, даже не всегда, по множеству трупов, благоговейным преданием трупов земле или простым бросанием»[752].

Между четвертым (8:1–3) и пятым (9:1–6) видениями находятся несколько небольших пророчеств (8:4–14). Эти пророчества поясняют то, что было открыто пророку в видениях, их основная тема все та же — провозглашение гибели Израиля.

Против несправедливых торговцев

8:4–8 *Выслушайте это, алчущие поглотить бедных*
и погубить нищих,
вы, которые говорите: когда-то пройдет новолуние,
чтобы нам продавать хлеб,
и суббота, чтобы открыть житницы,
уменьшить меру, увеличить цену сикля
и обманывать неверными весами,
чтобы покупать неимущих за серебро
и бедных за пару обуви,
а высевки из хлеба продавать.
Клялся Господь славою Иакова:
поистине вовеки не забуду ни одного из дел их!
Не поколеблется ли от этого земля,
И не восплачет ли каждый живущий на ней?
Взволнуется вся она, как река,
и будет подниматься и опускаться, как река египетская.

[752] *Юнгеров П.* Ibid. С. 158–159.

Вновь звучит тема социальной несправедливости, на сей раз — в приложении к сфере торговли. Коммерсанты вовсе не считали «субботу отрадою» (Ис 58:13), равно как не считали таковою новолуние и другие праздничные дни. Для них праздники означали прекращение торговли, а значит убытки. Покрывать эти убытки нечестные торговцы предпочитают за счет *бедных* и *нищих*: ради наживы эти рвачи и хапуги не стесняются *уменьшать меру, увеличивать цену сикля и обманывать неверными весами*. Коммерческий успех для них важней и установленных законом праздников, и уж тем более норм простой человеческой честности и справедливости[753].

Расположение этой речи в разделе «видений» некоторым кажется «непонятным»[754] и «странным»[755]. Однако, в свете третьего и четвертого видений повторение социальной темы, доминировавшей в 3–6 главах, вполне естественно: окончание божественного долготерпения и неотвратимость сурового наказания, изображаемые в этих видениях, обусловлены именно социальными язвами израильского общества.

Выслушайте это... שִׁמְעוּ־זֹאת. Последнее пророчество, начинающееся с призыва: שִׁמְעוּ («слушайте!», «выслушайте!») (ср. 3:1,13; 4:1; 5:1).

...алчущие поглотить бедных... В LXX добавлено: εἰς τὸ πρωΐ, *с раннего утра*. Карбоне и Рицци считают, что эта глосса могла быть инспирирована выражением «каждое утро» в 4:4. Церковнославянский перевод: *сокрушающии из утра убогаго*.

---

[753] Люди, жившие в позднем СССР, в годы так называемого «застоя», характеризовавшиеся тотальным дефицитом товаров и услуг, хорошо помнят, какой насквозь прогнившей и коррумпированной была в стране «победившего социализма» именно сфера торговли и общественного питания. Обыкновенные продавщицы в самом захудалом гастрономе, простые поварихи в самой задрипанной столовой, не говоря уж о сферах повыше, жили безбедно вовсе не на зарплату: они жировали за счет простых работяг и пенсионеров — обмеривали, обсчитывали, прилепляли к днищу весовых чаш магниты и писали друг дружке записки: «Феня, сметану не разбавляй, мы с Люсей уже разбавили».

[754] *Spreafico A.* Struttura formale e spunti per una interpretazione. «Rivista biblica», № 29 (1981). P. 172.

[755] *Sicre J.L.* Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel. Madrid, 1984. P. 136.

...поглотить бедных и погубить нищих... Синонимический параллелизм. Термины «бедный» (אֶבְיוֹן) и «нищий» (עָנָו) в библейских поэтических текстах часто идут в паре. МТ говорит здесь не просто о нищих, а о *нищих земли* (עֲנְוֵי־אָרֶץ). Вульгата («egenos terrae»), перевод архим. Макария (Глухарева) («страдальцев земли») и современные переводы на европейские языки учитывают это, в отличие от Синодального. LXX переводят выражение עֲנְוֵי־אָרֶץ как πτωχοὺς ἀπὸ τῆς γῆς, *нищих от земли.*

Исходное значение термина עָנָו — *нищий*, или *уничиженный*, тот, кого унизили, смирили. Позднее, как известно, слово приобретает духовное наполнение: им описываются уже не те, кого, как у Амоса, несправедливо «смирили», «уничижили», а кто сам смирен. В одном из текстов Кумрана это слово появляется в конструкции со словом «дух»: «анаве-руах» («нищие духом», 1QM XIV, 7). Затем это выражение, уже в греческом переводе, оказывается в Новом Завете, в Евангелии от Матфея: μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, «блаженны нищие духом» (Мф 5:3)[756]. Излишне объяснять, сколь большое значение «духовная нищета» приобретает в христианской традиции. Семантической эволюции этого понятия положили начало пророки, первый из которых, бесспорно, Амос.

Слово לַשְׁבִּית, представленное в Синодальном переводе словом *погубить*, лучше перевести как «прекратить», «положить конец». Это инфинитив породы hifil от корня שׁבת, то есть, корень тот же, что и в слове «суббота» (8:5). Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас считают, что этот глагол употреблен здесь с иронией[757]. Действительно, игра слов очевидна: торгаши хотят, чтобы скорей окончилась суббота и можно было продолжить торговать и обманывать покупателей, а с точки зрения пророка это их желание ведет к тому, чтобы «покончить» с «нищими земли».

...когда-то пройдет новолуние... и суббота... Текст Таргума в этом месте отличается от МТ: *Когда наступит добавочный месяц... когда настанет юбилейный год.* Еврейский календарь, как

---

[756] На эту тему см., напр., замечательный, написанный в форме мидраша комментарий на Евангелие от Матфея Альберто Мелло: *Mello A.* Evangelo secondo Matteo. Bose, 1995. P. 106.

[757] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 988.

известно, в високосный год имеет один добавочный месяц, удваивая 12-й лунный месяц адар и синхронизируя, таким образом, весь календарный лунный год с солнечным годом[758]. Почему торговцы, согласно Таргуму, ждут дополнительного месяца, понятно: это для них продление времени торговли и возможность дополнительной наживы. Но какая польза им от юбилейного года, когда требовалось отпускать все долги? Альберто Соджин объясняет это так: долги-то они волей-неволей должны были отпускать своим покупателям, избежать этого было не в их власти. Но в юбилейный год они могли иметь выгоду в том, что «продовольственные цены повышаются по причине того, что в юбилейный год нет сева»[759].

...уменьшить меру... Речь идет о ефе (אֵיפָה). Это мера объема сыпучих тел, от 36 до 45 литров. Сикре считает, что торговцы могли пользоваться емкостями с двойным дном[760].

*...увеличить цену сикля...*Шекель (שֶׁקֶל) — древнееврейская денежная единица, а также мера веса серебра и золота, примерно 11,4–11,5 гр. Золотой шекель стоил в 13,5 раз дороже серебряного.

В те времена еще не существовало чеканных монет и деньгами служили просто драгоценные металлы, кусочки которых взвешивались во время торговой операции.

...обманывать неверными весами... Подделка весов продавцами в свою пользу — большой грех. «Неверные весы — мерзость пред Господом, но правильный вес угоден Ему» (Притч 11:1. Ср. Притч 16:11; 20:10,23). После Амоса иудейский пророк Михей будет обличать современных ему торговцев: «Не находятся ли и теперь в доме нечестивого сокровища нечестия и уменьшенная мера, отвратительная? Могу ли я быть чистым с весами неверными и с обманчивыми гирями в суме?» (Мих 6:10–11). Закон строго предупреждает торговцев: «В кисе твоей не должны быть двоякие гири, большие

---

[758] Более детально об этом см., напр.: *Barrois G.A.* «Chronology», «Metrology» в «The Interpreter's Bible». New-York — Nashville, 1954.

[759] *Soggin A* Ibid. P. 176.

[760] *Sicre J.L* Ibid. P. 139.

и меньшие; в доме твоем не должна быть двоякая ефа, большая и меньшая. Гиря у тебя должна быть точная и правильная, и ефа у тебя должна быть точная и правильная, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Втор 25:13–15).

Поскольку ценовая политика была, видимо, в руках царских чиновников, устанавливавших, по крайней мере, на зерно, фиксированные цены, то торговцы для своей наживы использовали хитрость. Для того, чтобы обмануть клиента, они применяли неверные, фальсифицированные гири, которые на самом деле весили больше, чем заявлялось[761].

...покупать неимущих за серебро и бедных за пару обуви... Ср. 2:6: *продают правого за серебро и бедного — за пару сандалий.* Если в 2:6 речь идет о «праведнике» (צַדִּיק), то здесь говорится просто о «неимущих», о «бедняках» (דַּלִּים). דַּל означает социально незащищенного, незначительного, слабого человека, его значение близко к слову *бедный* (אֶבְיוֹן), с которым оно находится здесь в синонимическом параллелизме. Не понятно, почему Синодальный перевод передает по разному слово נַעֲלָיִם: в 2:6 — *пара сандалий,* здесь — *пара обуви.* Архим. Макарий (Глухарев) в обоих случаях перевел через «сандалии» (в 2:6 у него — *пара сандалий*; в 8:6 — просто *сандалии*), Павел Юнгеров — тоже. 8:6 отличается от 2:6 также тем, что там пророк обвиняет *продающих*, здесь — *покупающих.*

Таргум здесь (как и в 2:6) отличен от МТ: *покупать за серебро неимущих и бедных, чтобы завладеть* (דיחסנון).

По всей видимости, речь здесь идет не о работорговле[762], а о долговой зависимости, в которую попадают бедняки вследствие ры-

---

[761] Так считает, напр., Ранделлини: *Randellini L.* Ricchi e poveri nel libro del profeta Amos. «Liber Annuus», № 2 (1952). P. 69–70. Проходят тысячелетия, сменяются цивилизации и общественно-политические фомации, но остается неизбывным мошенничество в торговле, в том числе в торговле сельхозпродукцией. Крупные производители и мошенничают по-крупному. Свежая тому иллюстрация — искуственное многократное взвинчивание цен на гречневую крупу в России, Беларуси и на Украине зимой 2010–11 гг.

[762] Хотя есть сторонники и такого понимания. «Когда (богатые) хотят купить себе пару обуви из лучшей кожи, они продают в рабство одного из бедняков»

ночных махинаций. Вот как представляет этот процесс Хосе-Луис Сикре: «Клиент, приходя на рынок, предполагает быть покупателем. На самом же деле, он сам становится объектом торговли вследствеие многократной покупки продуктов под залог или в долг. Не имея возможности больше ничем заплатить, покупатель со временем становится вынужден продать себя или кого-то из членов своей семьи»[763]. В уплату своего долга, естественно. Таким образом он на некоторое время — пока не выплатит всего долга или пока этот долг не будет списан ему в субботний или юбилейный год — становится работником своего заимодавца, его «рабом».

...высевки из хлеба продавать. Слово מַפָּל, переведенное Синодальным переводом через *высевки*, встречается в Библии лишь дважды — здесь и в Иов 41:15 («части»). Речь, видимо, идет или о некондиционном зерне или, как перевел архим. Макарий (Глухарев) — о мякине. Юнгеров в слове מַפָּל видит «негодный хлеб, сор»[764]. Видимо, говорится о желании торговцев продать обнищавшему населению бракованное, негодное зерно, в котором к тому же много половы и сора. Очевидно, на покупку качественного зерна у бедняков просто нет денег. Торговцы, говорит преп. Ефрем Сирин, «виновны были и в том, что, продавая хорошую пшеницу, уменьшали меру, и в том, что за хорошую пшеницу давали прах с гумна, в обоих же случаях обижали бедных... Они... даром брали деньги с убогих, когда, сметая прах с гумна и смешав с пшеницею, продавали это»[765].

LXX: καὶ ἀπὸ παντὸς γενήματος ἐμπορευσόμεθα, *и изо всего делающие торговлю.* LXX, таким образом, обобщают: для этих торгашей нет ничего, что они не готовы были бы продать, ничего, что не было бы предметом их наживы. Юнгеров и Вольф[766]

(*Kehnscherper G.* Die Stellung der Bibel und der christlichen Kirche zur Sklaverei. Halle, 1957. P. 23).

[763] *Sicre J.L.* Ibid. P. 140. Ланг называет это «капитализмом ренты», превалировавшим, согласно этому автору, в восточных экономиках тех времен: *Lang B.* Sklaven und Unfreie im Buch Amos. «Vetus Testamentum», № 31 (1981). P. 482–488.

[764] *Юнгеров П.* Ibid. C. 160.

[765] *Ефрем Сирин, преп* Ibid. C. 137.

[766] *Юнгеров П* Ibid. C. 160. *Wolff H W.* Joel and Amos. Philadelphia, 1977. P. 322.

объясняют такой перевод ошибкой: греческие переводчики могли принять за מפל похожее по начертанию слово מכל (מִכָּל, «из всего»). Церковнославянский перевод: *от всякого жита куплю сотворим.*

Блаж. Иероним так объясняет «причины гнева Божия» в отношении бессовестных торговцев-ростовщиков: «Ты, Иуда, и ты, Израиль, выслушайте, какие преступления совершались вами: вставая ночью, вы, вместо молитвы к Богу и хвалений Ему, занимаетесь угнетением или сокрушением бедных, чтобы, удручая их голодом и нищетою, удалять их с земли. Вы ожидаете новолуний, чтобы торговать и увеличивать проценты процентами, и суббот, чтобы открывать житницы и давать хлеб с целью более получить, и ради постыдной корысти обращаете праздники Божии в свою пользу; вы уменьшаете меру при продаже товара и увеличиваете вес при получении, делаете весы неверными, чтобы приобретать деньги бедных... Вас охватила такая страсть к наживе, что не хлеб, служащий пищею, а сор и отбросы из хлеба продаете бедным, смешивая пшеницу с пылью и мякиною». Далее Иероним актуализирует пророческие слова, применяя их к своему времени и к современным ему проблемам церковной жизни: «То же делают иногда превратные учители и властители, которые, не имея страха Божия, господствуют над клирами... Они считают благочестие средством для прибылей и, сидя в храме, подобно продавщикам, предлагают голубей, но не в клетках, а на кафедрах, как учители, продавая дары Духа Святого; они уменьшают и увеличивают меру, предлагая немногое или ничего бедным и говоря, подобно ораторам, весьма длинные речи богатым и тем, от кого ожидают выгод; ради денег они сокрушают головы бедных и попирают их, и не хлеб Господень, подкрепляющий сердце человека, а отбросы и негодную пыль дают жаждущим устам, продавая даже то, что не имеет никакой цены, между тем как Господь заповедал апостолам: «туне приясте, туне дадите» (Мф 10:8)»[767].

Осуждение ростовщичества присутствует и в объяснении свят. Кириллом этих пророческих слов: «Любители божественного благочестия, когда воссияет для них день, возносят Богу благодаре-

[767] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 139–140.

ния, поклоняются, молятся и прилагают свои попечения ко всему, что ни есть похвального. А те, которые смотрят только на то, как бы кого обидеть, и ничего не считают равнозначительным с любостяжанием, те вменяют себе в занятие самое желательное — тотчас с наступлением утра вскочить с постели, приступить к обычным своим худым делам и кем можно завладеть. И подобные люди, как бы обвиняя всякую наступающую и ближайшую ночь в том, что не дает им достаточного времени для приобретения, говорят: *когда пройдет новолуние, чтобы нам продавать*. Это — желание ростовщиков, и на мелочах богатеющих, скверных и грязных, которые всегда жаждут конца месяца, чтобы, собирая мало-помалу, сделать более крупными свои доходы и, безбожно накладывая рост на рост, угнетают более слабых». В заключение своего довольно пространного обличения ростовщиков (видимо, этот грех не был изжит и в христианской Александрии V века), святитель призывает своих читателей «крепко превозмогать проклятое любостяжание и предоставить свое имущество в общее пользование с нуждающимися, ибо, кто таким образом соблюдет закон любви, тот будет славен и достоин соревнования пред Богом и людьми»[768].

Свт. Григорий Богослов, цитируя Ам 8:5 в своем «Слове о любви к бедным», увещевает современных ему христиан: «Не будем томить себя, собирая и сберегая сокровища, тогда как другие томятся от нищеты, да не поразит нас жестокими укоризнами и угрозами божественный Амос»[769].

Пророческое слово актуально во все времена, всегда и для всех оно — «светильник, сияющий в темном месте» (2 Петр 1:19). Нет сомнений в злободневности пророческих речей Амоса и сегодня, в век торжества ростовщического капитализма.

Клялся Господь славою Иакова... Точнее, *гордостью Иакова*: בִּגְאוֹן יַעֲקֹב. (גָּאוֹן означает «гордость», «превозношение», «надме-

[768] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 516–516, 518.

[769] *Григорий Богослов, свт.* Слово 14-е, о любви к бедным. Творения. Т. I. Сергиев Посад, 1994. С. 220.

ние»). Юнгеров переводит это слово через *высокомерие*, что вполне согласуется с переводами LXX и Вульгаты: ὑπερηφανία; superbia.

Это непростое выражение Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас предлагают понимать как клятву Господа Самим Собой. Иаков (Израиль) хвалится Господом и гордится Им как своим Богом, высокомерно считая, что Господь всегда и безусловно на его стороне, какие бы израильтяне ни совершали беззакония. Вот Господь и клянется гордостью Иакова, то есть Самим Собой (ср. 6:8). Испанские авторы видят здесь иронию и вкладывают в выражение следующий смысл: «Иаков гордится Мною, имея Меня своим Богом. Они увидят, чем обернется эта гордость»[770]: Господь накажет Иакова за его дела, *не забудет* ни одного из этих дел — дел, о которых говорится выше, в 5–6 стихах. Согласно Посланию к Евреям, Бог может клясться только Самим Собой: «Бог,.. как не мог никем высшим клясться, клялся Самим Собою» (Евр 6:13).

Когда-то Бог клялся праотцам дать их потомкам землю: Втор 1:8; 6:18; 8:1; 11:9,21; 26:3; 28:11; 30:20; 31:7. При Иисусе Навине эта клятва была исполнена. Теперь Бог клянется наказать израильтян, живущих на этой земле, землетрясением и войной, которая в конце-концов приведет к лишению самой этой земли.

Не поколеблется ли от этого земля, и не восплачет ли каждый живущий на ней? Взволнуется она, как река, и будет подниматься и опускаться, как река египетская. Сама природа будет участвовать в наказании Израиля. Образ опускающейся и поднимающейся земли появится в книге еще раз — в 9:5. Речь идет или о землетрясении, о котором говорится в надписании книги (1:1), или, в соответствии с параллельным местом 9:4–5 и с пояснением Таргума — о нашествии ассирийцев.

...поколеблется... Глагол רגז — синоним глагола רעשׁ, означает «трястись», «трепетать» и применяется не только в отношении земли (напр., Иоиль 2:10), но и небес (напр., Ис 13:13), морских бездн (напр., Пс 77[76]:17), народов (напр., Исх 15:14).

---

[770] *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J L.* Ibid. P. 988. С подобным пониманием согласны Соджин, Симиан-Йофре и другие.

...восплачет... אָבַל. Тема траурного плача уже звучала: 1:2; 5:16. Прозвучит и еще: 8:10; 9:5.

...как река... как река египетская. Если в последнем случае (*река египетская*) написание регулярно (יְאֹר), то в первом оно без י — אֹר. Это hapax legomenon, больше нигде в МТ мы не найдем подобного написания. Слово אֹור означает «свет», но параллель с *река египетская* здесь и в 9:5, контекст речи и древние переводы исключают такое чтение. Словом יְאֹר всегда называется только Нил (единственное исключение — Дан 12:5–7, где так назван Тигр). По всей видимости, יְאֹר — имя собственное, поскольку именно так называется Нил в египетских диалектах (aur, ior, jaro, jero) и у ассирийцев (jarnu)[771].

Пророк использует этот образ для описания неотвратимости и неконтролируемости грядущей катастрофы. Как невозможно управлять разливами Нила, так нельзя будет предотвратить скорую и внезапную гибель израильского народа.

Таргум детализирует и развивает эту картину: *и восстанет против нее царь со своим войском, великим, как воды реки и потопит всю ее и вышлет всех ее обитателей, и будет наводнена, как река египетская.* Таким образом, пророческие слова истолковываются Таргумом не как описание землетрясения, а как указание на грядущее нашествие ассирийского войска, в согласии с 9:4–5.

Святоотеческое понимание пророчества вполне согласуется с Таргумом. «Придут ассирияне, подобно Нилу, чрез меру разлившемуся, изгонят и принудят их выйти из земли своей», — комментирует преп. Ефрем[772]. «Не буду уже, говорит Бог, как бы некоему забвению предавать беззакония ваши, но всю землю, так сказать, подвигну на вас. Взявшие вас в плен отведут в рабство, оставив землю вашу в запустении», — вторит ему блаж. Феодорит[773]. «Нашел же на них Сеннахирим с несметными полчищами, как река некая, затопляющая землю и все себе покоряющая, а ушел

[771] *Юнгеров П.* Ibid. С. 163.

[772] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 137.

[773] *Феодорит Кирский, блаж* Ibid. С. 378.

обратно в свою землю, увлекая за собою громаднейшую и бесчисленную толпу пленных», — толкует свт. Кирилл[774].

Блаж. Иероним предлагает нравственное объяснение слов пророка и рассматривает их в эсхатологической перспективе суда Божия: «В отношении к гордым сама земля поколеблется или придет в смятение, и восплачет не переселенец или пришелец, а житель ее, и поднимется, как река, истребление ее, и опустится, как река египетская, так что тот, кто покается, возвысится, подобно поднимающейся реке, а кто будет упорствовать во грехах, тот опустится, подобно реке египетской, и, вступив в море, будет поглощен им. Чрез то дается знать, что высокомерие Иакова, относительно которого клянется Господь, будет поглощено вечными наказаниями»[775].

Затмение солнца и траур

8:9–10 *И будет в тот день,*
говорит Господь Бог:
произведу закат солнца в полдень
и омрачу землю среди светлого дня.
И обращу праздники ваши в сетования
и все песни ваши в плач,
и возложу на все чресла вретище
и плешь на всякую голову;
и произведу в стране плач, как о единственном сыне,
и конец ее будет как горький день.

Продолжается тема наказания, которое произойдет в «тот день» (הַיּוֹם הַהוּא), то есть в День Господень, рассматриваемый иудейской и христианской традициями в двойной перспективе — в исторической перспективе ассирийского нашествия и в эсхатологической перспективе конца мира. Кроме того, христианская традиция с самого своего начала увидела в этом пророчестве также указание на евангельские события, усматривая в этих словах Амоса описание солнечного затмения, сопровождавшего агонию Христа.

---

[774] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 519.

[775] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 141.

...Господь Бог... אֲדֹנָי יהוה. Таргум: יוי אלהים. LXX: κύριος ὁ θεός.

...произведу закат солнца... Буквально — *отведу* (הבאתי) *солнце.*

Активный глагол הבאתי перевод LXX меняет на возвратную форму: δύσεται ὁ ἥλιος — *зайдет солнце.* Таким образом, *солнце* из объекта, которым оно является в еврейском тексте, становится в LXX субъектом. Таргум же верен еврейскому оригиналу: שמשא אכסי — *скрою солнце.*

...омрачу... LXX вновь переводят активную еврейскую форму (הַחֲשַׁכְתִּי) возвратным глаголом: συσκοτάσει — *померкнет.* Как и в случае с солнцем, *земля* из объекта становится субъектом. Юнгеров предполагает, что в том и в другом случае «отступление... сделано самими переводчиками»[776]. Карбоне и Рицци тоже считают это изменение смысла сознательным и считают, что оно продиктовано, как это нередко бывает в LXX, желанием избежать при переводе антропоморфизма[777].

...произведу закат солнца в полдень и омрачу землю среди светлого дня... Синоптические Евангелия говорят о том, что при распятии Иисуса померкло солнце, причем подчеркивают, что произошло это именно в полдень. «От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого» (Мф 27:45). «В шестом же часу настала тьма по всей земле до часа девятого» (Мк 15:33). «Было же около шестого часа дня, и сделалась тьма по всей земле до часа девятого. И померкло солнце» (Лк 23:44–45). Речь апостола Петра в Деян 2 содержит цитату из книги пророка Иоиля (Иоиль 2:28–32 — Деян 2:17–21), в частности, слова «солнце превратится во тьму» (Иоиль 2:31). Обращаясь к книге пророка Иоиля, апостол Петр и автор Деяний Апостолов Лука видят исполнение пророчества о наступлении Дня Господня в современных им событиях. Так единая пророческая традиция Ветхого Завета, от Амоса к Иоилю,

776 *Юнгеров П.* Ibid. С. 165.

777 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 139.

Софонии и другим пророкам, продолженная затем в межзаветных апокалипсисах, перешла в Новый Завет[778]. Петр, процитировавший Иоиля, мог бы, несомненно, процитировать и Амоса.

О «помрачении солнца» говорится и в эсхатологической проповеди Христа на Елеонской горе (Мф 24:29. Мк 13:24. Ср. Лк 21:25), пророчества которой церковная экзегеза всегда истолковывала двояко — как описание осады и разрушения Иерусалима в 70 г. и как описание кончины мира.

Откровение Иоанна Богослова завершает эту новозаветную традицию. Описывая последние судьбы мира, Апокалипсис говорит все о том же — о землетрясении и помрачении солнца: «Произошло великое землетрясение и солнце стало мрачным как власяница, и луна сделалась как кровь» (Откр 6:12). Итак, от Амоса и Иоиля до Евангелий и Откровения Иоанна Богослова — один и тот же грозный образ.

Святоотеческая экзегеза рассматривает эти слова пророка как указание на евангельское событие, не исключая, впрочем, в лице некоторых своих представителей, и применения их к нашествию ассирийцев.

Преп. Ефрем Сирин: «И сделаю, что *зайдет солнце в полдень*, то есть в тот день, когда придут на вас ассирияне, и отведут вас в плен. *И помрачу землю в день светлый*, то есть, во время вашего преселения. В таинственном смысле можно разуметь сие о той тьме, какая воцарилась в день страдания Господня. Ибо в этот день солнце зашло *в полдень*, и оставил Израиля свет благодати за то, что вознамерились и дерзнули великое Солнце угасить на кресте»[779].

Блаж. Иероним: «*День тот* означает день плена, когда будут отведены в Ассирию и Халдею оба народа, для которых, вследствие великой скорби, *солнце закатится в полдень* и, между тем как у всех будет сиять свет, у них все будет покрыто мраком... Можем мы понимать это место и в отношении к страданию Господню, когда солнце в шестой час скрыло свои лучи и не дерзало взи-

[778] См. комментарий к 5:18–20.

[779] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 137.

рать на висящего на кресте Господа своего»[780]. В «Комментарии к Евангелию от Матфея» он же пишет: «Думаю, это произошло во исполнение пророчества, которое говорит: *зайдет солнце в полдень и свет померкнет днем на земле*… Мне кажется, что ярчайшая в мире звезда, то есть самый великий свет, удалила свои лучи, дабы не было видно Господа распятого»[781].

Руфин Аквилейский: «Написано, что во время Его страданий опустилась тьма от шестого часа до девятого. В этом месте чувствуется свидетельство пророка, который говорит: *солнце зайдет для тебя в середине дня*»[782].

Свт. Кирилл Александрийский: «Конечно, не скажем, что в действительности зашел свет солнца, но как мрак было для жителей Самарии бедствие войны… Можно применить это к тем, которые нечествовали против самого Еммануила во время Его вочеловечения… Когда они предали на пропятие Владыку всяческих, то зашло для них солнце и помрачился свет»[783].

И обращу праздники ваши в сетования и все песни ваши в плач... Произведу в стране плач... Вместо праздничного беззаботного веселья повсюду водворится траурный, погребальный плач (קִינָה).

Этот стих цитирует автор книги Товита, при описании бедствий, пережитых им и другими пленниками в Ниневии: «И вспомнил я пророчество Амоса, как он сказал: «Праздники ваши обратятся в скорбь, и все увеселения ваши — в плач» (Тов 2:6).

...возложу на все чресла вретище и плешь на всякую голову... Одеваться во вретище и остригать волосы головы (ср. Иер 7:29. Иез 27:31) — распространенные обычаи, сопровождавшие траур, как личный, так и общественный.

Брили наголо и пленников, уводимых в Ассирию и Вавилон. Ярко описывает этот обычай пророк Исайя: «И будет вместо бла-

---

780 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 142.

781 *Girolamo.* Commento al Vangelo di Matteo. Roma, 1969. P. 298–299.

782 *Rufino.* Spiegazione del Credo, 22. Roma, 1978. P. 77.

783 *Кирилл Александрийский, свт* Ibid. С. 520–522. См. ниже также высказывание свщмч. Иринея Лионского.

говония зловоние, и вместо пояса будет веревка, и вместо завитых волос — плешь, и вместо широкой епанчи — узкое вретище, вместо красоты — клеймо» (Ис 3:23. Ср. Ис 15:2. Иер 6:26; 47:5; 48:37. Иез 7:18).

...как о единственном сыне... Траур будет глубоким и тяжелым — таким, как скорбь о единственном сыне. Предрекая катастрофу Иерусалима, пророк Иеремия использует это же сравнение, но уже в применении к своему времени: «Дочь народа моего! Опояшь себя вретищем и посыпь себя пеплом, сокрушайся, как бы о смерти единственного сына, горько плачь, ибо внезапно придет на нас губитель» (Иер 6:26). Потерять единственного сына — худшее из возможных зол, это для израильтянина значило потерять будущее.

Собственно, у Амоса и Иеремии речь идет просто о «единственном» (יָחִיד), слово «сын» отсутствует и в древних переводах. Те современные переводы, которые это слово используют, в том числе Синодальный перевод[784], делают это по смыслу. Архим. Макарий (Глухарев) перевел יָחִיד словом «единородный».

Евангелист Лука, описывая происшествия, сопровождавшие смерть Иисуса — единородного Сына Божия, говорит о раскаянии и скорби тех, кто был очевидцами этой смерти: «И весь народ, сшедшийся на сие зрелище, видя происходившее, возвращался, бия себя в грудь» (Лк 23:48). Этим исполнилось, согласно Луке, пророчество Захарии: «На жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Него, которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце» (Зах 12:10). А вместе с пророчеством Захарии — пророчества Амоса (12:10) и Иеремии (Иер 6:26).

Перевод LXX говорит здесь не о «единственном», а о «любимом» (ἀγαπητός) (как и в Иер 6:26 и Зах 12:10).

Естественно, святоотеческая мысль не могла не обратить внимания на эти слова пророка Амоса, интерпретируя их в мессианском ключе. Свт. Кирилл Иерусалимский проповедует в одном из своих огласительных поучений: «Сие происшествие случилось в празд-

---

[784] А также TOB, BJ, NIV, ASV, NAB, NJB, La Biblia de las Americas, румынская Библия в пер. Корниеску, белорусская в пер. Семухи и мн. др.

ник опресноков, и во время празднования Пасхи... Жены иудейские сокрушались и плакали, а скрывавшиеся апостолы скорбели. Поистине, дивно сие пророчество!»[785].

«О распятом Иисусе плакали уверовавшие, а женщины, стоя вдали, рыдали», — пишет свт. Кирилл Александрийский, также поясняя это место[786] в применении к евангельским событиям.

Но александрийский святитель видит в словах Амоса пророчество не только о смерти Христа, но и о скорби, сопровождавшей разрушение в 70 г. Иерусалима, жители которого «плакали.., погибая вместе с городом и самим храмом Божиим, когда все сжигали римляне»[787]. Подобное приложение этого пророчества к событиям конца Иудейской войны находим и у блаж. Иеронима: «При тьме, все покрывшей, праздники и песни их, при победах Веспасиана и Тита, превратились в плач и сетование,.. все наполнилось слезами, покаянием и власяницами, и сделались плешивыми головы, которые прежде украшались волосами назореев, растившимися для Господа. Тогда первородный сын Божий, народ израильский, наложивший руку на единородного и истинного Сына Божия, предан был на вечное сетование»[788].

Такое истолкование восходит к самому раннему периоду христианской экзегезы. Свщмчк. Ириней Лионский пишет: «Те, которые сказали: *в тот день, говорит Господь, солнце зайдет в полдень и будет тьма на земле в ясный день, превращу праздники ваши в печаль и все ваши песни в плач*, ясно возвестили о затмении солнца, бывшем во время распятия Его от шестого часа, и о том, что после этого события бывшие у них по закону праздники и песни

---

785 *Кирилл Иерусалимский* Поучения огласительные и тайноводственные. XIII, 25. Москва, 1900. С. 192.

786 *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 523.

787 *Кирилл Александрийский, свт* Ibid. С. 523.

788 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 142. Иосиф Флавий, посвятивший целиком V и VI книги своей «Иудейской войны» бедствиям осажденного Иерусалима и описанию его захвата римлянами в 70 г., говоря об ужасах осады, сетует: «Жизнь (осажденных. — Арс.) была столь жалкой, что слезы наворачивались на глаза... Ни один город не перенес ничего подобного и еще ни одно поколение во веки веков не производило столько зла» (*Иосиф Флавий.* Иудейская война, V, X, 3 и V, X, 5. Москва, 2006. С. 350–351).

превратятся в печаль и плач, когда будут преданы язычникам»[789]. «Предание язычникам» — это 70-й год, год гибели Иерусалима, разрушения Храма римлянами и начало иудейского рассеяния, которое завершится лишь в 1948 году…

Голод и жажда слов Господних

8:11–12 *Вот наступают дни,*
говорит Господь Бог,
когда Я пошлю на землю голод, —
не голод хлеба,
не жажду воды,
но жажду слышания слов Господних.
И будут ходить от моря до моря
и скитаться от севера к востоку,
ища слова Господня,
и не найдут его.

Господь оставит Свой народ и не будет больше обращаться к нему. Оставшиеся в живых израильтяне тщетно будут искать для себя божественного руководства, Его *слов*. Они не слушали Его, когда Он говирил им, заставляли пророков молчать (2:12), а теперь поздно. После военного поражения, осознав всю горечь наказания, оставшиеся представители народа станут повсюду искать Бога и Его слов, но уже не найдут. Он не будет больше обращаться к ним, их раскаяние будет слишком поздним и потому бесполезным.

Не война, не голод, не сама смерть, но молчание Бога — вот самое ужасное наказание. Ведь слово Божие, провозглашаемое пророками — необходимый духовный хлеб для Его народа, отсутствие которого влечет за собой духовную смерть. «Не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек» (Втор 8:3). Объявляется о том, что этого слова больше не будет, что пророчество прекратится. Именно здесь, у Амоса впервые звучит эта угроза прекращения пророчества. В дальней-

[789] *Ириней Лионский, свщмч.* Пять книг против ересей, IV, XXXIII, 12. Санкт-Петербург, 1900. С. 412.

шем эта тема не раз будет звучать в пророческих книгах: Ос 5:6. Мих 3:4. Иер 11:11. Иез 7:26 и др.

Тема безрезультатного поиска Бога, Его молчания, Его таинственного удаления часто звучит и в библейской поэзии, в частности, в псалмах, составленных во время долгого вавилонского плена. Некоторые из этих псалмов безответны: в них звучит мольба псалмопевца, но отсутствует какой бы то ни было ответ на нее. В этих «безответных» псалмах — лишь горькие и тоскливые слова, направленные к молчащему Богу. «Для чего, Боже, отринул нас навсегда?.. Знамений наших мы не видим, нет уже пророка, и нет с нами, кто знал бы, доколе» (Пс 74[73]:1,9). «Восстань, что спишь, Господи! пробудись, не отринь навсегда. Для чего скрываешь лицо Твое, забываешь скорбь нашу и угнетение наше?» (Пс 44[43]:24–25).

В Притчах Соломоновых персонифицированная Премудрость Божия предупреждает всех, кто не желает ее слушать: «Я звала, и вы не послушались, простирала руку мою, и не было внимающего, и вы отвергли все мои советы и обличений моих не приняли. За то и я посмеюсь вашей погибели, порадуюсь когда придет на вас ужас, как буря, и беда, как вихрь, принесется на вас, когда постигнет вас скорбь и теснота. Тогда будут звать меня, и я не услышу, с утра будут искать меня, и не найдут меня» (Притч 1:24–28).

О том же — в Песни Песней: «Возлюбленный мой повернулся и ушел. Души во мне не стало, когда он говорил, я искала его и не находила его, звала его, и он не отзывался мне» (Песн 5:6). Вот как объясняет эти загадочные строки протоиерей Геннадий Фаст в своем, столь же поэтичном, как и сама библейская книга, толковании: «Когда Господь Сам приходил к Израилю, Израилю было лень и неохота выйти навстречу Жениху. Но когда Израиль все-таки обращается к Ягве, тогда Бог отвращается и уходит. Израиль должен прочувствовать свою вину. Поленившись принять своего Господа в уюте своего дома, Израиль должен теперь искать его вне, во хладе ночи»[790]. Остаток Израиля найдет Его лишь после долгой ночи плена.

Тема богооставленности очень обширна, можно было бы привести немало высказываний об этом многих духовных писателей

[790] *Фаст Геннадий, прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 177.

и мистиков, но это было бы пренебрежением рамками комментария. Потому ограничимся лишь одной маленькой цитатой из преп. Силуана Афонского, очень уж она созвучна амосовой речи: «Нет больше горя, чем потерять благодать. Душа скучает тогда о Боге. Чему уподоблю это скучание? Уподоблю его плачу матери, которая потеряла единственного возлюбленного сына своего»[791].

Впрочем, есть в этой безрадостной картине и отрадный штрих: этот голод и эту жажду общения с Богом пробудит в своем народе Сам Господь. Значит, Его народ все еще Ему не безразличен, значит, у народа попрежнему остается надежда на встречу с Ним и на восстановление былых отношений[792].

...Господь Бог... אֲדֹנָי יהוה. LXX: Κύριος; Таргум: יוי אלהים; Vulgata: Dominus Deus.

...голод... Израильтяне возжелают духовного хлеба, слова Господня только тогда, когда их постигнет физический голод и угроза голодной смерти. Голод — спутник войны. Скоро свершится то, о чем пророчествует Амос беззаботным израильтянам. Нашествие ассирийских полчищ не за горами. Но уже иудейская древность рассматривает эти слова в мессианском ключе, как пророчество о последнем голоде мессианских времен. В одном из мидрашей на книгу Бытия мы читаем: «Голод посещает землю десять раз: во времена Адама, Ламеха, Авраама, Исаака, Иакова, Судей, Давида, Илии, Елисея, и последний голод будет в будущие дни Мессии, как сказано: *Я пошлю на землю голод* (Ам 8:11)»[793].

...слышания... לִשְׁמֹעַ. Таргум: *принятия* (לקבלא).

...будут ходить от моря до моря... Обычно под морями понимаются Мертвое (Соленое) и Средиземное моря (иногда —

---

[791] *Силуан Афонский, преп.* Жизнь и поучения. Москва-Минск, 1991. Цит. по: *Фаст Геннадий, прот.* Ibid. С. 383.

[792] Последние аккорды книги Амоса (9:11–15), как мы знаем, будут оптимистическими — это будет пророчество о возвращении из плена, о восстановлении городов и даже о реставрации Давидова царства.

[793] Берешит Рабба, 64, 2. См. также: Рут Рабба, 1.

Галилейское и Средиземное), между которыми и находится Земля Израиля. Однако, Павел Юнгеров настаивает на глобальном понимании этих слов: «Ближе будет к правде, — пишет он в своем комментарии к книге, — если увидим здесь указание на всю вообще землю, доступную ведению современников Амоса»[794].

В LXX предлагается несколько иное чтение: *потрясутся* (или: *взволнуются*) *воды до моря* (σαλευθήσονται ὕδατα ἕως θαλάσσης), то есть не люди будут ходить «от моря до моря», а воды (речные?) устремятся в море. Чтобы иссякнуть и лишить людей возможности утолить жажду? Не ясно. Или просто переводчики руководствовались желанием приблизить смысл к классическим образам библейской поэзии (ср. Пс 96[95]:11; 98[97]:7 и др.)? Юнгеров предлагает простое объяснение: «Слово מִיָּם LXX толковников сочли за מַיִם и перевели, в затруднение толковникам, ὕδατα — воды»[795].

Vulgata: a mari usque ad mare.

...от севера к востоку... מִצָּפוֹן וְעַד־מִזְרָח. Плодородные земли расположены на север и на восток от Земли Израиля (на западе — море, на юге — Синайская пустыня). LXX: ἀπὸ βορρᾶ ἕως ἀνατολῶν.

Таргум: *от моря к востоку и от севера к востоку*, עד מדנחא מימא עד מערבא ומצפונא. «Морем» (ים) здесь обозначается запад как сторона света.

...слова Господня... Таргум: *учения* (אלפן) *Господня.* Карбоне и Рицци считают, что Таргум здесь «интерпретирует МТ в соответствии с требованием… галахи о необходимости учиться в школах Торы, руководимых учителями… Эта «учеба» находится в параллели со «словом Господним» в 8:11, которое передается в человеческой форме через пророческую традицию»[796].

---

794 *Юнгеров П.* Ibid. С. 169. Выражение «от моря до моря» (и подобное ему «от горы до горы») Юнгеров анализирует также в своем комментарии к Мих 7:12: *Юнгеров П.* Книга пророка Михея. Казань, 1890. С. 327–330.

795 *Юнгеров П.* Книга пророка Амоса. Введение, перевод и объяснение. Казань, 1897. С. 172.

796 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 141.

...и не найдут его. Конец профетизма, как верно заметил Ринальди — «знак оставленности Богом»[797]. «Пророчество прекратится, — пишет он в своем комментарии к Ам 8:12, — и никто не найдет выхода из трагической ситуации и не узнает, когда и чем окончатся наказания»[798].

Истинная смерть — в отсутствии слов Господа. Приотто, современный итальянский автор, анализируя Ам 8:11–12, приходит к выводу, что это — «один из самых радикальных текстов Ветхого Завета. В нем часто появляется голод и жажда как знак божественного наказания (напр., Ис 5:13; 32:6), но никогда не говорится о голоде и жажде слова Божия! Здесь Амос пластично описывает Израиль скитающимся из конца в конец своей страны, как некий новый Каин (ср. Быт 4:12,14), в поисках этого драгоценного хлеба, который есть слово Божье, и не находит его. Говорится о сметрельной жажде и о смертельной алчбе потому, что человек живет только тем, что исходит из уст Божьих (Втор 8:3)… Отвергнув пророка, Израиль должен испытать голод, вплоть до смерти»[799].

Древнецерковная экзегеза объясняет отсутствие слова Господня прекращением пророчеств. Преп. Ефрем: «Пророк предсказывает иудеям, что не будет у них пророка, который бы, как бывало прежде, возвещал им словеса и глаголы Господни»[800]. Блаж. Феодорит: «Нашлю глад и скудость не плодов и воды, но пророчества и божественного учения»[801].

Свт. Кирилл рассматривает эти слова в двойной перспективе — как возвещение о скорых для современников Амоса событиях и как пророчество о времени Христа: «Когда будет опустошена Самария и вавилонянин будет жечь города, тогда, хотя бы кто и захотел узнать, в чем состоит воля Божия, какими действиями и речами можно получить от Него помилование, чтобы избавиться от гнева, не будет, говорит, учащего: наведу на них голод слова Божия, так что не

---

797 *Rinaldi P.G.* I profeti minori. Roma, 1963. P. 207.

798 *Rinaldi P.G.* I profeti minori. Roma, 1963. P. 207.

799 *Priotto M.* Le visioni di Amos 7–9: castigo e salvezza. «Parole di vita», № 2 (2009). P. 42.

800 *Ефрем Сирин, преп* Ibid. С. 138.

801 *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 379.

отыщется решительно ни одного пророка, хотя бы они пробежали от запада до востока и от юга до севера… И иным способом: когда был распят Христос, жалкие иудеи почувствовали голод слова Божия, потому что у них не стало уже пророка, ни настоящего учителя, умеющего истончить толщу Моисеева повествования и разъяснить сокрытые письменами тайны, так как они не приняли Христа, говорившего: «Я хлеб живой, сшедший с небес и дающий жизнь миру»[802].

Антииудейская полемика присутствует и в толковании блаж. Иеронима, также объясняющего пророчество в применении к евангельским временам. Комментируя пророческие слова, он пишет: «Что следует сказать о голоде духовном? Этот голод в соединении с сильнейшею жаждою поразил, при воскресении Господа, иудеев, не имеющих хлеба, сходящего с неба, и той воды, которая истекает из чрева Иисуса. У них отнят закон, и навеки умолкли пророки; они переходят от моря до моря и от Британского океана до Атлантического океана, то есть от запада до юга и от севера до востока, и, странствуя по всему миру, не могут найти слова Божия»[803].

Находит святоотеческая мысль словам пророка и нравственное применение. Вот три примера.

Хромаций, епископ Аквилейский (IV в) в одной из проповедей, цитируя Ам 8:11, сравнивает голод физический и голод духовный: «Голод хлеба может истощить только тело, не душу; голод слова Божия умерщвляет и тело, и душу. Голод земного хлеба изводит человека из земной жизни, голод слова Божия изгоняет человека из жизни вечной и бессмертной. Прежде пришествия Христа Церкви угрожала эта опасность, но с Его пришествием опасность смерти изгнана»[804].

---

[802] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 524–525.

[803] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 144.

[804] *Cromazio di Aquileia.* Sermoni liturgici. Sermone 25, 6. Milano, 1982. P. 174. Каков этот духовный голод, хорошо знали верующие, жившие в Советском Союзе. Автор этиго комментария в годы отрочества и ранней юности, пришедшиеся на времена андроповщины и ранней горбачевщины, «духовной жаждою томим», на протяжении нескольких лет повсюду, чуть не «от моря до моря», искал для чтения Библию или хотя бы Новый Завет — и не смог найти. Многие христиане позднесоветских времен, читая Ам 8:11–12, не могли не сравнивать то, о чем говорит пророк, со своим временем — временем религиозного возрождения. Тогда, в 70–80-е годы и особенно в годы Перестройки в обществе появилась великая жажда правды и чрезвычайный интерес к Священному Писанию. Слова

Мысль аквилейского пастыря созвучна наставлению свт. Василия Великого, который в Толковании на книгу пророка Исайи пишет: «Истинное омертвение происходит в душах невнимательных не от глада хлеба и не от жажды этой чувственной воды, но от глада слышания слова Господня»[805].

Свт. Григорий Богослов в Надгробном слове при погребении свят. Василия, который был ему не только сопастырем, но и близким другом, вспоминает эти же самые слова в его похвалу: «Василий был милостив даром, без выгод для себя помогал в раздаянии хлеба… К сему присовокуплял он и пищу словесную — совершенное благодеяние и даяние истинно высокое и небесное, потому что слово есть хлеб ангельский, им питаются и напоеваются души, алчущие Бога, ищущие не скорогибнущей и преходящей, но вечнопребывающей пищи. И таковой пищи самым богатым раздаятелем был сей, во всем прочем, сколько знаем, весьма скудный и убогий, врачевавший не *глад хлеба, ни жажду воды*, но желание *слова* истинно животворного и питательного»[806].

И Василий, и Григорий, и Хромаций не морили свою паству духовным голодом. Напротив, они были неутомимыми проповедниками, служа народу словом Божьим.

Конец идолопоклонства

8:13–14 *В тот день истаевать будут*
от жажды красивые девы и юноши,
которые клянутся грехом самарийским
и говорят: «Жив бог твой, Дан!
и жив путь в Вирсавию!» –
они падут и уже не встанут.

Этот сложный текст говорит о конце синкретической религии Израильского царства. Религиозная схизма, берущая начало в цар-

---

о «голоде и жажде слышания слов Господних» воспринимались тогда христианами как актуальнейшее и живое пророчество о переживаемом ими времени.

[805] *Василий Великий, свят.* Толкование на книгу пророка Исайи, 5, 14. Творения. Т. I. Санкт-Петербург, 1911. С. 335.

[806] *Григорий Богослов, свят.* Слово 43, Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской. Творения. Т. I. Сергиев Посад, 1994. С. 626–627.

ствование первого израильского царя Иеровоама I[807], имела два главных святилища — в городах Дан и Вирсавия (Беэр-Шева), соответственно у северной и южной границы царства. Видимо, здесь пророчествуется об уничтожении этих духовных центров и культа тельцов, связанного с ними.

В тот день истаевать будут от жажды красивые девы и юноши... Ср. 5:2.

Таргум 8:13 гораздо пространней масоретского текста: *В то время развалится на части община Израиля, потому что они похожи на красивых дев, блудодействующих в своей красоте с грешными юношами, и будут сокращены до частей и простерты от жажды.*

Стефано Виргулин считает, что *девами* и *юношами* здесь обозначается «вся полнота... населения»[808].

Свт. Кирилл Александрийский предлагает аллегорию: под *девами* и *юношами* он видит «добрые и благочестивые души, непорочность которых означается девством, а крепость и великая сила именем юноши»[809].

...грехом самарийским... בְּאַשְׁמַת שֹׁמְרוֹן. אַשְׁמָה значит «преступление», «беззаконие», «грех». Этот термин встречается в Писании 19 раз (напр., Лев 4:3; 22:16. Езд 9:6,7,15. 2Пар 28:13. Пс 69[68]:6 и др.). Однако, некоторые ученые считают, что здесь אַשְׁמָה — имя собственное. *Ашма* (или *Ашима*) — имя женского божества, культ которого был развит в Емафе (Хамате, 4Цар 17:30). Другие[810], также считающие, что здесь мы имеем дело с именем собственным, предлагают эмендацию: בַּאֲשֵׁרָה, *Ашерой*. Культ *Ашеры* (вавилонской богини плодородия Иштар[811]), существовавший у финикийцев и

[807] См. главу «Исторический контекст книги пророка Амоса» наст. работы.

[808] La Bibbia Piemme. Casale Monferrato, 2005. P. 2157. Так же считает Николо: *Loss M. Nicolò.* Amos e introduzione al profetismo biblico. Roma, 1979. P. 237.

[809] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 527.

[810] В том числе BHS в сноске b к Ам 8:14.

[811] В Синод. пер.: Астарта. «Ашерами» назывались также рощи, связанные с богослужением Астарте, или Иштар. См., напр.: *Дункан Дж.* Сирия и Палестина до исхода евреев из Египта, по египетским монументам. «Странник», № 5 (1913). С. 687.

хананеев с незапамятных времен, во время царствования Ахава получил распространение и в Израильском царстве[812].

Итак, *самарийский грех*, *самарийская Ашима* или *самарийская Астарта*? Возможно, как предполагают комментаторы в TOB, здесь — намеренная игра слов: *ашма* — *Ашима*. Такая двусмысленность могла быть задумана самим пророком, ведь почитание языческих божеств есть беззаконие и преступление по преимуществу.

LXX: κατὰ τοῦ ἱλασμοῦ Σαμαρείας, *умилостивлением самарийским*. Слово ἱλασμός может означать «очистительную жертву», а также «святилище». Карбоне и Рицци считают, что здесь оно употреблено в последнем значении. Итальянские ученые предполагают, что LXX вновь, как это уже не раз было выше, своим переводом «полемизируют… с самарянским культом на Гаризиме, уже расцветшим ко времени LXX»[813].

Блаж. Иероним в своих библейских толкованиях под Самарией всегда понимает христианских еретиков. Так же и здесь: «Еретики презирают церковь Божию и надеются на свои лжеучения, возносясь против знания Божия… Если кто клянется грехом Самарии и говорит: *жив бог твой, Дан, жив путь в Вирсавию*, тот падет и уже не в состоянии будет встать»[814].

…жив бог твой, Дан! И жив путь в Вирсавию!.. Эти клятвенные формулы, видимо, носили культовый характер и имели литургическое использование в святилищах Дана и Вирсавии — городов, в которых Иеровоамом I были установлены тельцы.

Эти выражения по форме аналогичны угаритским, с той единственной разницей, что в памятниках Угарита они обращены к Ваалу: hy 'lyn b'l[815].

---

812 Об этом культе см., напр.: *Арсений (Соколов), иером.* Ibid. С. 43–45. *Деопик Д.* Библейская археология и древнейшая история Святой Земли. Москва, 2009. С. 163, 183, 330. *Coogan M.D. (ed).* The Oxford History of the Biblical World. Oxford, 2001. P. 233–234. Из общих работ по культовой традиции Северного царства нельзя не порекомендовать статью: *Vuilleumier-Bessard R.* La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée. «Cahiers Théologiques», № 45 (1960).

813 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 143.

814 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 146.

815 Цит. по: *Soggin A.* Ibid. P. 184.

...бог твой... אלהיך. BHS предлагает эмендацию: דדך, *возлюбленный твой.* Таргум заменяет слово «бог» на слово *страх* (רחלתא), видимо, тем самым избегая называть идола богом.

...путь... דרך. Видимо, пилигримы, совершавшие паломничества к святилищам Дана и Вирсавии, клялись не только «богами» (тельцами?), установленными в этих городах, но и паломническими путями к ним. Очевидно, паломничество в Вирсавию было популярней, чем паломничество в Дан (ср. Ам 5:5) — может, маршрут был короче, а может, потому, что «святые места» в Вирсавии связывались с памятью самого Авраама (Быт 21:33).

В LXX вместо слова «путь» — ὁ θεός, *бог*; в Таргуме — נימוסי, *заповеди.* Выбор LXX трудно объяснить (скорей всего, он интерпретативен), а вот арамейская парафраза вполне прозрачна: «дорога» в иудейской традиции всегда — метафора образа жизни, поведения, устава.

Пятое видение: Господь над жертвенником

9:1–4 *Видел я Господа стоящим над жертвенником, и Он сказал: ударь в притолоку над воротами, чтобы потряслись косяки,*
и обрушь их на головы всех их,
остальных же из них Я поражу мечом:
не убежит у них никто бегущий
и не спасется из них никто, желающий спастись.
Хотя бы они зарылись в преисподнюю,
и оттуда рука Моя возьмет их;
хотя бы взошли на небо,
и оттуда свергну их.
И хотя бы они скрылись на вершине Кармила,
и там отыщу и возьму их;
хотя бы сокрылись от очей Моих на дне моря,
и там повелю морскому змею уязвить их.
И если пойдут в плен
впереди врагов своих,
то повелю мечу и там убить их.
Обращу на них очи Мои
на беду им, а не во благо.

Из всех видений пятое — самое пространное, причем описание самого видения — очень кратко и просто, тогда как следующее за ним объяснение — развернуто и детально.

Видел я Господа... Кого видел Амос? Согласно МТ, здесь, как и в третьем видении пред его взором — не יהוה, а אֲדֹנָי. Однако, LXX почему-то на сей раз перевели это слово не через ἀνήρ («человек»), как это было сделано ими в 7:7, при переводе третьего видения, а через κύριος — слово, которым в LXX переводится тетраграмма: εἶδον τὸν κύριον, *видел я Господа.* Это значит, что для LXX пятое видение (в отличие от третьего) — самое настоящее богоявление, такое же как в 6-й главе книги пророка Исайи (ср. Ис 6:1,5[816]). Vulgata следует пониманию LXX: vidi Dominum.

Таргум тоже интерпретирует пятое видение как богоявление: חזיתי ית יקרא דיוי, *видел я славу Господа* (יוי — типичное для Таргума сокращение тетраграммы). Важно отметить, что точно так же, через «славу Господа» (יקרא דיוי), Таргум переводит אֲדֹנָי в Ис 6:1[817]. Эта обычная для аремейской парафразы замена отражает богословское осмысление в раннем иудаизме описанных в Писании богоявлений.

Перед этими словами в Таргуме присутствует глосса: עמוס נביא אמר, *сказал Амос пророк.* Карбоне и Рицци объясняют появление здесь этих объяснительных слов желанием переводчика подкрепить свой перевод пророческим авторитетом: «В синагогальном контексте эта глосса могла подчеркивать, что интерпретация текста является выражением мысли пророка, а не… переводчика»[818]. Но может быть тому и еще одна, более банальная причина. Такие слова (они в Таргуме встречаются часто: см., напр.: Ис 5:1,9; 6:1; 9:5. Мих 7:1 и др.) могли просто предварять синагогальное чтение арамейского перевода, следующего за чтением гафтары — отрывка из той или иной пророческой книги[819].

---

816 В МТ священная тетраграмма присутствует в Ис 6:5: יהוה צְבָאוֹת, но отсутствует в Ис 6:1, где, как и у Амоса — אֲדֹנָי.

817 Ср. Ис 6:5: יקר שכינת מלך עלמיא יוי צבאות חזאה עיני «славу шехины Царя мира Господа Цеваота видели глаза мои».

818 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 145. Ср.: *Ribera J.F.* Targum de Isaias. Navarra, 1988. P. 78.

819 Точно так же происходит в нашем православном богослужении: чтение ветхозаветных паремий предваряется словами: «Так говорит Господь». Причем,

Тот факт, что древние переводы единогласно интерпретируют это видение пророка как богоявление (в объяснении третьего видения такого единогласия, как мы видели, у них нет)[820], можно, скорее всего, объяснить следующей деталью: тот, кого видит Амос, стоит *над жертвенником*:

...стоящим над жертвенником... נִצָּב עַל־הַמִּזְבֵּחַ. Употребление слова מִזְבֵּחַ, *жертвенник* с определенным артиклем הַ, по мнению Юнгерова, означает то, что «несомненно, у пророка речь идет о законном иерусалимском храме»[821], а не о каком бы то ни было ином жертвеннике. Некоторые современные авторы считают, что скорее всего имеется ввиду жертвенник в вефильском царском святилище (7:13). Так считает, например, Симиан-Йофре: «Хотя Амос и из Иудеи и хотя его текст может отражать традиции Сиона, но непохожесть на Ис 6 не позволяет говорить о том, что речь идет об Иерусалимском храме»[822].

Предлог עַל может означать не только «над», но и «у» или «около». Так, например, в Пс 1:3: עַל־פַּלְגֵי מָיִם. Поэтому, некоторые современные переводчики предпочитают переводить не *над жертвенником*, а *рядом с жертвенником*[823]. Однако, традиционным является все же перевод через *над*[824]. Архим. Макарий (Глухарев) перевел: *на жертвеннике.*

То, что Господь является Амосу *стоящим*, означает, без сомнения, завершение суда. Во время судебного процесса судьи, как известно, сидят; встают они для вынесения приговора. Господь провозглашает Свое судебное решение (9:1b–4), означающее для Израиля полную катастрофу.

эти предваряющие слова в богослужебных книгах неотделимы от слов перевода самого священного текста и представляют собой, как и в Таргуме, самую настоящую объяснительную глоссу.

820 См. комм. к 7:7.

821 *Юнгеров П.* Ibid. С. 177.

822 *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 173. Ср.: *Jeremias J.* Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos (Am 9, 1–4). In: *Jeremias J.* Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton. Tübingen, 1996. P. 244–256.

823 Среди предпочитающих такой вариант — Соджин, Симиан-Йофре, Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас, BJ, RSV, NAB, ESV, La Nuova Diodatti, La Biblia de las Americas и др.

824 TOB, NJB, NKJ, NIB, Revidierte Lutherbıbel, Bíblia de Almeida, Ceský Ekumenický Preklad и мн. др.

LXX и Vulgata соответствуют МТ: ἐφεστῶτα ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου; stantem super altare.

Таргум детализирует видение: *(слава Господа) отошла от херува* (כרובא) *и остановилась над жертвенником.* В Таргуме, таким образом, речь идет об Иерусалимском храме, в котором хранился ковчег завета, чья крышка была украшена изображениями двух херувов[825] (Исх 25:18 и др.). Отождествление Таргумом жертвенника, который видит Амос с жертвенником, стоявшим сначала в Моисеевой скинии, а затем в Иерусалимском храме, видимо, можно объяснить тем, что пространство над крышкой ковчега посреди двух херувов было назначено в Законе местом богоявлений: «Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения» (Исх 25:22; ср. Исх 30:6). Карбоне и Рицци считают, что Таргум здесь «безусловно, отмечает прекращение всех жертвоприношений, совершавшихся в Иерусалимском храме»[826].

...в притолоку над воротами... Слов «над воротами» в тексте нет, а есть только הַכַּפְתּוֹר, *капитель* (колонны) — слово, переведенное в Синодальном переводе как *притолока*, а архим. Макарием (Глухаревым) как *вершина столбов.* У Юнгерова — «косяк, перекладина, связь и т.п.»[827].

LXX: ἱλαστήριον, *очистилище.* Юнгеров считает, что LXX приняли כַּפְתּוֹר за כַּפֹּרֶת («умилостивление», «крышка ковчега»)[828]. Это слово в LXX всегда переводится через ἱλαστήριον (см. Исх 25:17 и др.). Однако, «другие переводчики, — отмечает Юнгеров, — имели нынешнее еврейское чтение, но перевели по догадке и контексту: «здание» (Акила), «украшение» (Симмах и Феодотион), «крюк», «перекладина», «свод» (Иероним)»[829]. Таким образом, не только Таргум,

---

825 В Синод. пер.: херувимы.

826 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 145. Ср.: *Cathcart K.J., Gordon R.P.* (ed.). The Targum of the Minor Prophets. Wilmington, 1989. P. 94 («ascended by the cherub»).

827 *Юнгеров П.* Ibid. С. 178.

828 Карбоне и Рицци также допускают, что прочтение LXX могло быть ошибочным. *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 144.

829 *Юнгеров П.* Ibid. С. 178.

но и LXX обращаются к разрушению Иерусалимского храма вавилонянами в 586 г. до н.э[830].

...косяки... הַסִּפִּים. Термин סַף (мн.: סִפִּים) имеет несколько значений: «таз» (напр., 3Цар 7:50)[831]; «порог» (напр., Суд 19:27. Есф 2:21. Соф 2:14[832]); «косяк» (напр., Исх 12:22); выдолбленный камень, в котором вращается петля ворот (напр., Ис 6:4)[833]. Однако, здесь, скорее всего, имеются ввиду поперечные перекладины, в архитектуре называемые *архитравами*. Некоторые современные авторитетные переводы используют именно этот термин при переводе в этом месте слова סִפִּים.

LXX: τὰ πρόπυλα, *притворы*, или *парадные входы*, то, что в архитектуре называется *пропилеями*. Этому пониманию следует и церковнославянский перевод: *преддверия*. Vulgata: superliminaria. Архим. Макарий (Глухарев) перевел: *пороги*.

Итак, о чем же именно идет речь? За резуме обратимся к Павлу Юнгерову: «Какое же значение придать этому слову? Кажется, самое близкое к контексту значение: верхний косяк, потому что порог уронить нельзя, о чаше речи нет и не может быть, о преддвериях или галереях и портиках, которых так много было в Иродовом храме (и которые, может быть, LXX предположили в Соломоновом храме), также едва ли может быть речь, потому что притвор у Соломонова храма называется словом אוּלָם и он не имел в себе жертвенника, народ в нем во время богослужения не находился и урон его был бы безвреден и во всяком случае существенного значения не имел. Здесь, нам думается, разумеются вообще связи, перекладины, столбы, балки и т.п. скрепы всего храмового здания, а не только

---

830 Так считают, в частности, Карбоне и Рицци (*Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 144). Ринальди (*Rinaldi P.G.* Ibid. P. 209) и Николо (*Loss M. Nicolò.* Ibid. P. 241), однако, не допускают такой возможности и настаивают, что LXX имели ввиду лишь прекращение жертвоприношений в Вефиле или в других святилищах Северного царства.

831 В Синод. пер. и пер. архим. Макария (Глухарева): блюда.

832 В Синод. пер. Соф 2:14: дверные столбы; пер. архим. Макария (Глухарева): порог.

833 В Синод. пер.: верхи (врат); в пер. архим. Макария (Глухарева): столпы (под дверьми).

отдельной его части. Господь, таким образом, повелевает обрушить все здание храма и погребсти под его развалинами израильтян». Из цитаты видно, что для Юнгерова речь однозначно идет об Иерусалимском храме[834]. Вопрос о том, что делают израильтяне в Иерусалимском храме, который будет разрушен лишь спустя 135 лет после гибели Северного царства, Юнгеров не рассматривает.

Таргум в этом месте вообще не имеет ничего общего с МТ: *Если народ дома Израилева не обратится к Торе, то погаснет светильник* (מנרתא). *Будет убит царь Иосия и будет разрушен храм, и будут разбиты притворы храма, и сосуды святилища пойдут в плен.* Никакого повеления ударить в капитель, вместо этого — пророчество об убийстве иудейского царя-реформатора Иосии и о разрушении Иерусалимского храма. Видимо, для иудеев позднеримской эпохи, рассеянных по миру, такое «агадическое» объяснение было актуальней, чем ближайший к тексту книги Амоса исторический смысл. Таргум интерпретирует МТ, настаивая на возможности покаяния, традиционно понимаемого Таргумами Пророков как «возвращение к Торе»[835]. Бедствия народа рассматриваются как следствие отказа возвратиться к Торе. Примечательно упоминание храмовой меноры, часто связанной в иудейской традиции с эсхатологической и мессианской надеждой. То же можно сказать о упоминании здесь смерти царя Иосии (ср. 4Цар 23:29), тотальном разрушении Храма. Карбоне и Рицци объясняют эту актуализацию так: «Ситуация разрушения храмовых притворов — типичная агадическая тема для изображения современного бедственного состояния иудаизма, как и тема священных сосудов, относимых в плен язычниками и ими профанируемых... Такой язык может также быть применим к исторической типологии разрушения, произведенного римлянами в 70 г. н.э.»[836].

---

[834] *Юнгеров П.* Ibid. С. 178. Несколько ниже он это аргументирует: «Самовольно устроенные в Израильском царстве вефильское, данское, самарийское и другие святилища были не угодны Богу и не могли быть освящены Богоявлением» (*Юнгеров П.* Ibid. С. 179).

[835] См., напр., Таргум на Ос 1:3.

[836] *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 145. Можно также вспомнить, что говорилось о запустении притворов Храма во время осквернения его эллинистами: «В притворах, как в лесу или на какой-либо горе, поросли растения» (1Мак 4:39).

Итак, святилище, которое, видимо, изображается здесь местом убежища израильтян, спасающихся от захвативших город врагов, станет для многих из них, согласно этому пророчеству, могилой[837]. А тех, кто избежит смерти в святилище, ждет смерть в другом месте, от нее невозможно будет укрыться нигде: ни на земле, ни на небе, ни на дне морском. Бесполезность бегства уже описывалась в 2:14–15, теперь продолжается развитие той же темы. В 9:1b–4 подробно, очень образно и пластично описывается интенсивное желание Бога лишить израильтян жизни и тщетные попытки последних эту жизнь сохранить.

В этих стихах провозглашается божественное всемогущество и всеведение, от которого человеку невозможно укрыться. Весь мир, включая преисподнюю (ср. Втор 32:22. 1Цар 2:6. Ос 13:14. Пс 49[48]:16 и др.) и глубины моря, не только сотворен Богом, но и подконтролен Ему. Нечто подобное, только совсем в иной тональности — не в минорном, а в мажорном, если так можно сказать, ключе — мы находим в 139 (138) псалме: «Куда пойду от Духа Твоего и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря — и там рука Твоя поведет меня и удержит меня десница Твоя» (Пс 139[138]:7–10). Если в псалме — восторг и восхищение, то у Амоса — безысходность и безнадежность.

...преисподнюю... Словом שְׁאוֹל, как известно, означается местопребывалище мертвых. Томление, одиночество, тьма, сырость могилы, бездна; полумрак теней, сменяющий тьму; место тления — так Ветхий Завет изображает посмертное существование человека в шеоле[838]. LXX традиционно переводят это слово через ᾅδης, а Vulgata — через infernus.

---

[837] Соджин считает, что здесь символическим действием пророка вызывается землетрясение (*Soggin A.J.* Ibid. P. 158). Однако, дальнейшие слова «остальных же из них Я поражу мечом: не убежит у них никто бегущий», скорее, говорят в пользу того, что изображается не землетрясение, а военный захват города. Ср.: *Ouellette J.* The Shaking of the Thresholds in Amos 9:1. «Hebrew Union College Annual», № 43 (1972). P. 23–27.

[838] Концепция шеола и генезис ветхозаветных представлений о загробной участи человека рассматриваются, например, Павлом Юнгеровым в его маги-

В песне Моисея в 32-й главе Второзакония есть строка, которую можно считать параллелью к Ам 9:2а: «Огонь возгорелся во гневе Моем, жжет до ада преисподнего (עַד־שְׁאוֹל תַּחְתִּית)» (Втор 32:22).

...рука Моя возьмет их... свергну их. В Таргуме в том и в другом случае: מימרי, *слово Мое.*

...на небо... Таргум: בטורין דרמין עד צית שמיא, *на горы, возвышающиеся до верха неба.*

...на вершине Кармила... Гора Кармил уже упоминалась в 1:2. Таргум: בריש מגדלי כרמיא כרכיא, *на вершинах оборонных башен* (Карбоне и Рицци[839]), или *на вершинах башен виноградников* (Спарбер[840]), или *на вершинах городских башен* (Качкарт и Гордон[841]).

...там отыщу и возьму их... Таргум: אפקיד בלושין ויבלשונונון מתמן, *туда пошлю искателей и отыщут их.*

...морскому змею... В МТ говорится просто о *змее* (נָחָשׁ). В LXX: δράκων. Возможно, здесь имеется в виду левиафан (לִוְיָתָן, *ливъятан*), таинственный и ужасный монстр, подробно описанный в книге Иова: Иов 40:25–41:26[842]. Господь, Творец и Владыка мира, командует и этим Своим творением. Ср. Ис 27:1.

В христианской традиции монструозное чудовище, живущее в мировом Океане, олицетворяет собой богоборческие силы зла (ср. Откр 13) вообще и антихриста в частности[843]. Согласно Оригену, в своей книге «О началах» цитирующему Ам 9:3, речь

стерской диссертации: *Юнгеров П.* Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Казань, 1882. См. также нашу статью «О *шеоле* Ветхого Завета»: http://beebible.ru/sheol.htm.

[839] *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 147.

[840] Цит. по: *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 147.

[841] *Cathcart K.J., Gordon R.P.* (ed.). Ibid. P. 95.

[842] По нумерации Синод. пер.: 40:20–41:26.

[843] Подробный обзор этой темы можно найти в: *Фаст Геннадий, протоиерей.* Толкование на Апокалипсис. Красноярск, 2004 (особ., с. 203–222).

у пророка идет о злом духе: «В море царствует дракон… это относится, конечно, к какому-нибудь злому духу»[844].

Таргум 9:3b переводит так: *И если бы укрылись от Моего слова на островах моря, повелю и там языческим народам, которые сильны как змеи, убивать их.* Карбоне и Рицци так комментируют эту парафразу: «Левиафан МТ стал в Таргуме фигуральным изображением языческих народов[845]. Тема этой агады — божественное присутствие, от которого невозможно укрыться даже в языческой земле… Таргум старается смягчить богословский антропоморфизм прямого Божьего действия в наказании народа»[846].

...пойдут в плен впереди врагов своих... Пророчество о скорой депортации в Ассирию. По справедливому замечанию Симиан-Йофре[847], Амос использует здесь гротеск: пленники идут не позади врагов, а впереди их.

...очи Мои... Таргум: מֵימְרִי, *слово Мое.*

...на беду им, а не во благо. לְרָעָה וְלֹא לְטוֹבָה можно перевести как *на зло, а не на добро.* Так перевели архим. Макарий (Глухарев) и Павел Юнгеров. LXX: εἰς κακὰ οὐκ εἰς ἀγαθά.

Святоотеческая экзегеза пятого видения далека от единогласия.

Преп. Ефрем Сирин дает видению христологическое толкование: «*Видел я Господа стоящим на жертвеннике*, то есть Христа, стоящего на стенах церковных, и не стоящего только, но и держащего Церковь в руке Своей… В таинственном смысле *вереею* называет он плоть Христову, а *преддвериями* — состав плоти, потому что состав плоти Христовой поколебался от естественных страданий, какие претерпел Христос»[848].

Если для Ефрема *жертвенник* здесь — Церковь Христова, и этот образ рассматривается им в положительном ключе, то для блаж.

---

[844] *Ориген.* О началах, VIII, 3. Самара, 1993. С. 135.

[845] Так же, напр., в Таргуме Быт 8:17.

[846] *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 147.

[847] *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 176.

[848] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. C. 138.

Иеронима это образ христианских еретиков. После исторического объяснения (в применении к разрушению Иерусалимского храма), Иероним пишет: «Все это мы можем относить и к еретикам: жертвенник их разбивается, и все посвящения и святотатственные таинства потрясаются»[849].

Согласно свт. Кириллу, речь идет не об Иерусалимском храме (как понимает Иероним и, по всей видимости, Феодорит[850]), а об одном из святилищ Северного царства. Кирилл не уточняет, о каком именно, но пишет: «*Увидел*, говорит, *Господа, стоящего на жертвеннике* и как бы начинающего разрушение, повелевающего быть сему самому. Стоит же Он на жертвеннике, не честь ему оказывая: так думать глупо, ибо нелепее всего предполагать и утверждать, что требищам идольским Бог уделяет внимание и честь. Как мог бы Он почтить жертвенник телицы? Напротив, Он стоял с намерением низвергнуть и низринуть на землю»[851].

Владыка мира

9:5–6 *Ибо Господь Бог Саваоф*
коснется земли — и она растает,
и восплачут все живущие на ней;
и поднимется вся она, как река,
и опустится, как река Египетская.
Он устроил горние чертоги Свои на небесах
и свод Свой утвердил на земле,
призывает воды морские
и изливает их по лицу земли,
Господь — имя Ему.

Этот гимн начинается и заканчивается именем Господним, священной тетраграммой (ср. другие гимны — 4:13 и 5:8–9). Кроме того, тетраграмма в начале гимна сопровождается титулами (ср. 4:13, где похожим образом гимн не начинается, а завершает-

[849] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 148.

[850] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 380.

[851] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 528.

ся). Гимн прерывает речь Бога от первого лица; в 9:7 прямая речь будет продолжена.

...Господь Бог Саваоф... В отличие от 4:13 (יהוה אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת), здесь в титулах, сопровождающих тетраграмму, исчезает *Элохим* и появляется *Адонай*: אֲדֹנָי יהוה הַצְּבָאוֹת. LXX: κύριος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ (ср. 4:13, где слово κύριος употреблено лишь единожды: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ). Vulgata: Dominus Deus exercituum (так же, как в 4:13). Ср. также: 3:13; 5:14,15,27; 6:8,14 и комментарий к 3:13.

... коснется земли — и она растает, и восплачут все живущие на ней; и поднимется вся она, как река, и опустится, как река Египетская. Бог всемогущ, одно лишь легкое Его прикосновение (глагол נגע) к земле приводит ее обитателей к катастрофе. 9:5 почти дословно повторяет то, что уже прозвучало в 8:8. См. комментарий к 8:8.

Как и в 8:8, Таргум объясняет 9:5 нашествием ассирийцев, причем теми же самыми словами: *и восстанет против нее царь со своим войском, великим, как воды реки и потопит всю ее и вышлет всех ее обитателей, и будет наводнена, как река египетская.*

Преп. Ефрем и блаж. Феодорит никак не комментируют 9:5, возможно, считая достаточными свои пояснения к 8:8. Свт. Кирилл объясняет этот стих так же, как и 8:8 — как пророчество о нашествии ассирийцев: «Владыка — не как человек, но Он — Господь сил, прикасающийся рукой Своей к земле (конечно — Самарийской) и колеблющий ее, заставляя ее испытывать, разумеется, не обыкновенное смятение, но потрясая ее всю войною и жестокими бедствиями и приводя в содрогание... Мы говорили уже, что волнам речным уподобляет Сеннахирима, ассирийские полчища и воздвигнутую ими против Самарии войну. Итак, прогневляющим и оскорбляющим Бога невозможно будет бегство, но всесильна и неизбежна будет разящая рука»[852].

Блаж. Иероним предлагает и историческое, и эсхатологическое толкование: «Как река Египетская течет в море и поглощается им,

[852] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 531–532.

так и земля Израильская… пойдет в плен»[853]. «Когда… Бог всемогущий коснется земли… и поколеблет ее и когда растает все земное, то сознающие свои преступления предадутся плачу, и Сам Господь двояко будет подниматься и опускаться. Он будет подниматься над святыми, как река истребления ее, то есть земли, чтобы истребить земные дела их, и будет опускаться на грешников, как река Египетская, чтобы они, чрез устремление Господа, вверглись в горечь страданий»[854].

...чертоги... Собственно, מַעֲלוֹת значит «ступени», в том числе — ступени для восхождения на царский престол (напр., 3Цар 10:19; 4Цар 9:13). Для самих «чертогов» в МТ есть другое слово — עֲלִיּוֹת (ед. ч.: עֲלִיָּה) (напр., 3Цар 17:19[855]; Пс 104[103]:3).

LXX использовали слово ἀνάβασις — *восхождение*; *ступень*; *лестница*; *разлив* (реки). Последнее значение очень интересно, так как находится в параллели с *рекой Египетской* предыдущего стиха. Vulgata: ascensio, *восхождение, вознесение.* Таргум: רומא, *высота.* Архим. Макарий (Глухарев): *обители.*

...свод... Кроме этого места, слово אֲגֻדָּה встречается в МТ еще три раза: Исх 12:22 («пучок»); 2Цар 2:25 («ополчение»); Ис 58:6 («узы», во мн. числе: אֲגֻדָּה). Юнгеров отмечает, что в значении «небесного свода» это слово употребляется в арабском языке[856]. В иудейской традиции термин אֲגֻדָּה стал использоваться в значении «союз», «сообщество»[857]. В Таргуме слово переводится как «община» (כנישׁה)(см. ниже).

LXX перевели через ἐπαγγελία, *обещание*; *требование.* Карбоне и Рицци объясняют такой перевод так: «Играя с еврейским

[853] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 150–151.

[854] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 152.

[855] В Синод. пер.: горница.

[856] *Юнгеров П.* Книга пророка Амоса. Введение, перевод и объяснение. Казань, 1897. С. 185. О значении выражения см. также: *Lang M., Messner R.* Gott erbaut sein himmlisches Heiligtum. Zur Bedeutung von אגדתו in Am 9,6. «Biblica», № 82 (2001). P. 93–98.

[857] Напр., союз изучающих вместе Тору. См., напр., комментированное издание трактата Авот: *Брановер Г* (ред.). Трактат Авот. Москва, 1990. С. 114.

термином *'aguddah*, LXX читают его как дериват от *nagad* (рассказывать), со значением «провозглашать», «обещать», обращаясь таким образом к завету с Ноем (Быт 9:9–17) в знамении радуги... Ноев завет... в иудаизме связан с темой спасения язычников»[858]. Это наблюдение итальянских текстологов очень интересно, особенно в свете следующего стиха книги пророка Амоса — 9:7. Другие греческие переводы это слово передают через δέσμη — *связка; сноп.*

Он устроил горние чертоги Свои на небесах и свод Свой утвердил на земле... Таргум парафразирует эти слова так: *Он поставил, как высший престол Свой, славную*

Свою Шехину (שכינה) *и Свою общину* (כנישה) *на истинной Своей земле*[859]. Община — место обитания божественной Шехины, место присутствия Бога. Как когда-то в скинии, а затем в иерусалимском храме, Шехина присутствует в самом народе Израиля — это учение раннего иудаизма хорошо представлено в Таргумах (см., напр.: Иоил 2:27; 4:17. Зах 2:14; 8:3 и др.). Именно в этом, «таргумическом» смысле толкует Ам 9:6а и Мишна: «На десятерых, занимающихся Торой, покоится Шехина, как сказано: «Бог пребывает в общине Божьей» (Пс 82[81]:1a[860]). Это верно и относительно пятерых, как сказано: «Союз свой основал на земле» (Ам 9:6). Но и о троих сказано: «Среди судей судит Он» (Пс 82[81]:1b[861]). То же и о двоих:

[858] *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 149. На тему Ноева завета в его отношении к вопросу спасения язычников (и всего творения вообще) см., напр.: *Harl M.* La Genèse (La Bible d'Alexandrie . Vol. I). Paris, 1986. P. 141. *Jaubert A.* «Judaisme. Attitude à l'égard des gentils», in: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. VIII. P. 1524–1527. Интересную мысль в этой связи высказывает современный израильский писатель Арье Барац: «Завет сынов Ноаха — это завет Всевышнего со всем миром. Мир... через союз этот обновляется и как бы впервые обретает *оправдание* (курсив мой — Арс.) в глазах Создателя» (*Барац А.* Лики Торы. Москва-Иерусалим, 1995. С. 33).

[859] П. Юнгеров перевел несколько иначе: «Он утвердил на укрепленной высоте славную Шехину Свою и синагогу Свою на земле основал». — *Юнгеров П.* Ibid. С. 185.

[860] В Синод. пер.: Бог стал в сонме богов.

[861] В Синод. пер.: среди богов произнес суд.

“Тогда говорили между собой боящиеся Господа, и внимал Господь, и слушал[862]” (Мал 3:16)»[863].

Учение о божественном присутствии в общине вполне воспринято и христианством. Последние слова Христа в Евангелии от Матфея «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28:20) — как раз об этом. Вот как объясняет их Альберто Мелло: «Шехина Бога, духовное присутствие умершего и воскресшего Мессии, сопровождает свой народ, куда бы он ни пошел. Храм был разрушен, это разрушение своевременно: рассеявшийся Израиль должен евангелизировать язычников... Храм разрушен, вместе с ним рухнула стена, отделявшая Израиль от других народов. Завеса разорвана (Мф 27:51). Местом собраний, домом молитвы «для всех народов» (выражение, опущенное Матфеем в 21:13)[864] становится уже не храм, а нечто другое»[865]. Итальянский библеист имеет ввиду христианскую общину.

...призывает воды морские и изливает их по лицу земли... Эти слова — точное повторение 5:8b[866].

Таргум в этом месте тоже соответствует 5:8b: *говорит воинствам, великим как воды реки, и рассеивает их по лицу земли.*

...Господь — имя Ему. LXX гораздо пространней: κύριος ὁ θεός ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ, *Господь Бог Вседержитель — имя Его.*

Избрание и суд

9:7–10 *Не таковы ли, как сыны эфиоплян,*
и вы для Меня, сыны Израилевы?
говорит Господь.
Не Я ли вывел Израиля
из земли Египетской,

---

862 В Синод. пер.: боящиеся Богу говорят друг другу: внимает Господь и слышит это.

863 Авот III, 6. Цит. в пер. П. Криксунова по изд.: *Брановер Г. (ред.).* Ibid. С. 112.

864 Ср. Ис 56:7.

865 *Мелло А.* Шехина в Евангелии от Матфея. «Церковь и время», № 35 (2006). С. 81.

866 См. комментарий к 5:8.

и филистимлян — из Кафтора,
и арамлян — из Кира?
Вот, очи Господа Бога –
на грешное царство
и Я истреблю его
с лица земли;
но дом Иакова не совсем истреблю,
говорит Господь.
Ибо вот, Я повелю
и рассыплю дом Израилев по всем народам,
как рассыпают зерна в решете,
и ни одно не падает на землю.
От меча умрут
все грешники из народа Моего,
которые говорят: не постигнет нас и не придет
к нам это бедствие!

Не таковы ли, как сыны эфиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? В этом риторическом вопросе — не отрицание уникальности Израиля и его избранничества (вспомним слова, с которых в книге начинается длинная обличительная речь против Израиля, содержащаяся в 3–6 главах: *Только вас призвал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши* — 3:2[867]), но обличение и напоминание об ответственности. Во Второзаконии, где сказано: «Ты народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле» (Втор 7:6. Ср. Втор 14:2), избрание Израиля объясняется не его заслугами, а любовью Бога к нему и верностью обетованию, данному Патриархам (Втор 7:8). Слова Амоса обличают Израиль в гордыне, в превозношении над другими народами. Современники пророка забыли, что их народ избран не ради него самого, но — чтобы через него благословились все народы земли (ср. Быт 12:3). Бог никого и никогда не избирает ради одного лишь избранника, но всех и всегда — ради других. Избранник должен не тщеславиться перед другими тем, что он

[867] См. комм. к 3:2.

избран и что у него особые отношения с Богом, но помнить об ответственности: ты избран, чтобы через твое избранничество получили благословение все остальные, ты избран ради других[868].

Израиль первый из народов вошел в завет с Богом. Благодаря этому завету Израиль действительно был отделен от прочих народов и посвящен Богу. Но поздние пророки (напр., Ис 45:14; 49:6. Зах 14:16) предвозвещают, что все народы признают и познают Бога Израиля, провозглашают «спасение… до концов земли» (Ис 49:6) — что и началось осуществляться с наступлением мессианской эры, открытой пришествием в мир Спасителя Христа. И первым из пророков, открывшим Израилю эту универсалистскую картину спасения всех народов был Амос. Нетрудно представить, каким громом прозвучало его утверждение, дотоле неслыханное в Израиле: далекие *эфиопляне* (כֻּשִׁיִּים — кушиты, обитатели страны Хуш (Куш), כּוּשׁ на самых южных пределах известного тогда мира, отождествляемой обычно с Нубией, занимавшей территорию современного Северного Судана) Богу дороги не меньше, чем израильтяне[869]! Бог Израиля заботится обо всех обитателях земли, руководит историей всех народов[870], многие из которых, как и евреи, пережили свой «исход»:

Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской, и филистимлян — из Кафтора, и арамлян — из Кира? Библейский *Кафтор* (כַּפְתּוֹר)[871]

[868] Слова пророка, безусловно, можно актуализировать и для наших дней, в применении к христианскому призванию и избранию. Последовавший за Христом не должен думать, что он лучше других. Христианин ничем не лучше нехристианина, но избран Промыслом Божьим для благословения и спасения окружающих его, чтобы через его благовестие словом и жизнью и другие пришли к спасительной вере во Христа.

[869] Позднее, при ассирийском царе Саргоне II (721–705), Эфиопия в союзе с Египтом выступит против Ассирии (4Цар 19:9. Ис 20:3–5), но этот альянс не будет иметь успеха: коалиционные войска будут побеждены ассирийцами.

[870] Комментируя Ам 9:7, диак. Иван Шевцов в своем учебном пособии пишет: «Господь печется о всяком народе и иудеи имеют свое место в домостроительстве Божием. Хотя оно и особое, ни с чем не сравнимое, но и спрос с них также будет особый… Эти слова Амоса следовало бы помнить фарисеям, когда они начинали говорить: отцом имеем Авраама (Мф 3:9)»: Иван Шевцов, диак. Ibid. С. 42.

[871] Топоним «Кафтор» встречается также в угаритских источниках: WUS1134, UT1291.

обычно отождествляют с островом Крит[872]; *Кир*[873] (קִיר) часто локализуют в Южной Месопотамии и иногда идентифицируют с шумерским Уром[874] («Уром халдейским» Синодального перевода).

LXX, Симмах, Vulgata, Таргум и Пешитта заменяют *Кафтор* на *Каппадокию*, тогда как переводы Акилы и Феодотиона дают транскрипцию еврейского слова: Χαβαθωρ.

Большая путаница и с *Киром*. В Таргуме: קירני — *Кирена* (город в Ливии). То же — в Вульгате: Cyrene. У Феодотиона — τοῖχος, *стена*; у LXX — βόθρος, *яма*, *канава*, *ров* (оборонительный). Соджин в связи с этой разноголосицей замечает: «Трудно сказать, что делать с этими переводами»[875].

Интерпретируя 9:7а, Таргум изменяет смысл, удаляя сравнение израильтян с эфиопами: *Не считаетесь ли вы за сыновей по милости Моей, о сыны дома Израилева?* Скорее всего, такая парафраза выражает стремление смягчить еврейский текст, весьма скандальный для иудаизма.

Древнехристианская экзегеза прилагает к 9:7 нравственное толкование, осуждая израильтян за высокомерие. Преп. Ефрем: «Если

---

872 То, что филистимляне были выходцами с Крита (ср. Втор 2:23. Соф 2:5. Иез 25:16), в исторической науке является общепризнанным. Многие сближают филистимлян с пеласгами. Вполне вероятно также, что и те, и другие были ближайшими потомками гиксов, захвативших Египет и правивших им в период между Средним и Новым царствами (кон. XVIII — нач. XVI вв.). Подробнее о связи филистимлян с гиксами см., напр.: *Арсений (Соколов), иером.* Ibid. С. 25–31.

873 Не путать с одноименным городом в Моаве (Ис 15:1. Ср. Ис 16:7,11. Иер 31,36). «Кир» на семитских языках означает «стена», поэтому немудрено, что это слово могло входить составной частью в названия др. ближневосточных городов.

874 Напр., TOB, Bibbia Piemme и др. Если такая идентификация верна, то это означает, что в 732 г. до н.э. ассирийцы переселили жителей Дамаска, сирийцев-арамеев на их историческую родину: «И пошел царь ассирийский в Дамаск, и взял его, и переселил жителей его в Кир» (4Цар 16:9). Впрочем, некоторые ученые отказывают арамеям в Междуречье как исторической родине и «выводят» их из более южных территорий — с Аравийского полуострова. Такова, напр., точка зрения ленинградского ассириолога Владимира Якобсона: *Якобсон В.А. Новоассирийская держава.* В сб.: История древнего мира. Т. II: Расцвет древних обществ. Москва, 1989. С. 27–45.

875 *Soggin A* Ibid. P. 184.

хвалитесь исшествием своим из Египта, и не прославляете за сие Меня, то знайте, что Я и филистимлян извел из Каппадокии, и сириян из Кира»[876]. Блаж. Иероним: «Не превозноситесь высокомерно потому, что Я вывел вас из Египта и, как Свой собственный народ, не допустил вас быть в рабстве у фараона. То же самое сделал Я и с палестинянами»[877]. Свят. Кирилл: «Те, которые преимущественно обязаны были соответственною взаимностью радовать Почтившего, во многих отношениях оказались жестоко оскорблявшими Его полными отступлениями и уклонениями к пороку. Наконец, жалкие, дошли до такого повреждения ума, что стали думать, что им для благосостояния и славы достаточно происхождения от корня Авраамова и изведения из земли Египетской в землю обетованную. Поэтому, чтобы они знали, насколько недействительны в отношении к пользе такие похвальбы для них, обратившихся к нерадению и не желающих быть благочестивыми, по необходимости говорит: не буду ли Я смотреть на вас, хотя вы и имеете благородство по отцам, точно так же, как на сынов эфиопских, которые не имеют корнем Авраама?.. Никакой пользы не приносит плотская знаменитость обладающим ею: благородством у Бога считается добрый нрав, весьма наклонный к достижению добродетели и пекущийся о соревновании в благочестивых деяниях предков»[878].

Но, бесспорно, «революционность» этих слов — не в области морали, их неслыханная новизна — в расширении горизонта, в универсализме: Яхве — Бог не только Израиля. Он — Бог всех народов земли. Прот. Александр Мень рассматривает эти слова пророка в общеисторическом контексте: «С такой предельной ясностью до Амоса не говорил ни один пророк; этому не учил еще ни один мудрец мира. Люди равны пред лицом Божиим — вот благочестие иудейского пастуха. Стоит вспомнить, что в те времена египтяне и индийцы называли иноплеменников «сынами диавола», а греки считали варваров «прирожденными рабами», чтобы осознать всю новизну и смелость его проповеди… В том немногом, что дошло до нас от писания Амоса, мы не находим еще проповеди мировой

[876] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 138.

[877] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 155.

[878] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 536–537.

религии, но его универсализм явился важным шагом в направлении к ней»[879]. Верная оценка.

Нельзя не согласиться с утверждением Альберто Соджина, комментирующего эти слова Амоса так: «Параллель с исходом из Египта — базисным элементом всякого исповедания веры в Израиле и всякого религиозного учения в нем — должна была прозвучать весьма соблазнительно»[880].

Эти два риторических вопроса 9:7 можно считать вводными к следующим стихам — 9:8–10, в которых провозглашается последний суд над Израилем, «потерявшим свой привилегированный статус и ставшим таким же, как эфиопы»[881].

...дом Иакова не совсем истреблю... Тема остатка, намеченная в 3:12 и 5:15[882]. Собственно, только здесь эта тема заявлена определенно, безо всякого «может быть». «Снова сохраняется Израилю остаток ради отцов.., — пишет свт. Кирилл. — Не так падет род Иакова, чтобы дойти до полного сокрушения, но спасется часть помилованных, потому что некоторые в то время возвратились из плена»[883]. Действительно, некоторые представители десяти северных колен пережили рассеяние, хоть оно и было для них несравненно более долгими, чем для их южных братьев. Видимо, отдельные, очень немногие семьи северян смогли в течение столетий не ассимилироваться в ассиро-вавилонском людском море и кто-то из их потомков вернулся-таки вместе с иудеями в святую Землю. Неожиданное подтверждение этому мы находим в Новом Завете: пророчица Анна, по свидетельству евангелиста Луки, была «от колена Асирова» (Лк 2:36). Асир — одно из самых северных колен и потому, если в случае апостола Павла, который, по его собственному утверждению, был представителем колена Вениамина (Рим 11:1. Фил 3:5), можно сказать, что это колено (или какая-то

---

[879] *Светлов Э.* Ibid. С. 66–67.

[880] *Soggin A.* Ibid. P. 186.

[881] *Simian-Yofre H.* Ibib. P. 178.

[882] См. комм. к этим стихам.

[883] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 538.

его часть) жило на территории Иудеи и, избежав ассирийской депортации, подверглось лишь депортации вавилонской, то в случае с Анной подобное исключено.

Таргум в этом месте, как и в случае 5:15[884], говорит не об Иакове, а об Израиле: *дом Израилев.*

...рассыплю дом Израилев по всем народам... Депортация израильтян в коренную Ассирию началась при царе Факее (Пекахе) в 30-е гг.[885] VIII до н.э., во время похода Тиглатпаласара III (745–727 гг. до н.э.) в Сирию и Палестину: «Во дни Факея, царя Израильского, пришел Феглаффелласар, царь ассирийский, и взял... Галаад и Галилею, всю землю Неффалимову, и переселил их в Ассирию» (4Цар 15:29). Это была первая волна депортации. Вторая волна депортации была окончательной и тотальной, она произошла сразу после взятия Самарии в 722 г. или в 721 г. до н.э.: «Взял царь ассирийский Самарию, и переселил израильтян в Ассирию, и поселил их в Халахе[886] и в Хаворе, при реке Гозан, и в городах Мидийских» (4Цар 17:6)[887]. Уже из мест, перечисленных в 4Цар, наглядно видно, что ассирийская администрация, занимавшаяся депортацией израильтян, стремилась, расселять их отдельными группами в разных провинциях, далеко друг от друга, дабы ослабить внутренние связи между ними и ускорить процесс ассимиляции. Пророк сравнивает это с рассыпанием зерен в решете:

...как рассыпают зерна в решете, и ни одно не падает на землю. После обмолота зерно просеивают, чтобы очистить его от мусора и половы. Этот образ нам хорошо знаком и понятен, благодаря прежде всего Евангелиям (Мф 3:12. Лк 3:17). Однако, здесь пророк пользуется этим образом не столько для описания отделения «праведников»

---

[884] См. комм. к 5:15.

[885] Согласно BJ — в 734 г. до н.э. Тиглатпаласар III пробыл в Сирии и Палестине несколько лет, дошел до Газы, а в 732 г. им «был взят Дамаск, стоявший во главе почти всех антиассирийских движений» (*Якобсон В.А.* Ibid. С. 33).

[886] Кальху, одна из столиц Новоассирийского царства.

[887] Царем, осадившим Самарию, был Салманассар V (726–722 гг. до н.э.) (ср. 4Цар 17:3). Царь умер (или был убит, по допущению Якобсона: *Якобсон В.А.* Ibid. С. 33) во время трехлетней осады израильской столицы. Депортацией занимался уже его сын, Саргон II (722–705 гг. до н.э.).

от «грешников», сколько для утверждения невозможности избегнуть попадания в «решето», «рассыпания» в нем: невозможности избежать божественного суда. Как зерну, оказавшемуся в решете, никуда из него не деться, так и израильтянам, оказавшимся по воле Божьей во власти ассирийцев, невозможно будет избежать горькой участи. Из этого «решета» не выскользнет никто (צְרוֹר, *ни одно*). Неясный термин צְרוֹר встречается также во 2Цар 17:13 («ни одного»)[888]. Не следует צְרוֹר путать с омонимом, означающим мешок или кошелек (напр., Агг 1:6). LXX перевели это слово через σύντριμμα, *трещина, осколок*. Vulgata: lapillus, *камешек*.

Следует отметить, что слово כְּבָרָה (*решето*) больше нигде не встречается, поэтому его можно переводить, только исходя из контекста, а также, учитывая, что, предположительно, от того же корня כבר происходят три других термина: כָּבִיר (1Цар 19:13,16) (ткань из козьей шерсти?)[889], מַכְבֵּר (4Цар 8:15 — hapax legomenon) (покрывало?)[890] и מִכְבָּר (напр., Исх 27:4) (медная решетка вокруг жертвенника всесожжений). Таким образом, слово : כְּבָרָה у Амоса может означать некий сельскохозяйственный инструмент, возможно, из металлической сетки. Может быть, у такого инструмента имелась и ручка, как у евангельской «лопаты» (Мф 3:12. Лк 3:17), которая, конечно же, не лопата в нашем представлении, совковая или штыковая, а веяло, используемое для очищения зерна после молотьбы от мусора и половы.

Древняя экзегеза этих слов Амоса представляет собой нравственное поучение. Образ решета заставляет отцов Церкви рассматривать 9:9b как указание на отделение одних от других, праведных от грешных: праведные будут очищены и спасены, а грешные погибнут. Блаж. Феодорит: «И тех, которые совершают тысячи беззаконий, не предам конечной гибели. Но рассею их теперь в пленении, как земледелец, отдельно плевы от пшеницы, и достойных спасения сохраню, а прочих, которые не восхотели поверить словам

---

[888] Синод. пер. добавляет по смыслу: ни одного камешка. Также и пер. архим. Макария (Глухарева): ни камешка.

[889] В Синод. пер.: козья кожа; в пер. архим. Макария (Глухарева): заплетенные козьи волосы.

[890] В Синод. пер.: одеяло; в пер. архим. Макария (Глухарева): сетчатый занавес.

Моим и надеялись избежать исполнения угроз Моих, предам на заклание»[891]. Блаж. Иероним: «Бог… держа обеими руками землю, будет трясти ее, как решето, то в одну, то в другую сторону, чтобы солома и сор грешников падали на землю и чтобы оставалась чистая пшеница для собирания ея в житницы»[892].

Такое же понимание находим и у Павла Юнгерова: «Как из решета хорошие и полновесные зерна не выпадают и не пропадают на земле, а лишь отделяются высевки, плева, ухвостье и т.п. мусор, так и в предыдущих судах и рассеянии Израиля погибнут лишь негодные члены его — грешники, а нравственно-добрые уцелеют и спасутся, к каким бы народам в подданство ни попали они»[893].

От меча умрут все грешники из народа Моего... Согласно 9:1–4, все израильтяне должны погибнуть; согласно 9:8b, незначительный остаток «дома Иакова» все же избегнет этой участи и будет сохранен. Здесь, в 9:10, провозглашается окончательный божественный вердикт: *все грешники* должны будут погибнуть. Блаж. Иероним продолжает свой комментарий: «Господь рассеял несчастный дом Израилев по всему миру, тряс его в решете и развеял лопатою, и между тем, как камешки и песчинки не будут падать на землю, умрут от меча те, которые по причине сора и грязи называются грешниками из народа»[894].

А как же праведники? Разве они не *умрут от меча* вместе с грешниками? Разве будут ассирийцы разбираться, кто там у евреев праведник, а кто грешник? Конечно же, бедствия войны ждут и грешников, и праведников (если таковые еще остались), смерть будет косить всех без разбора, а выжившим в этой войне не избежать плена и последующей ассимиляции, в соответствии с ассирийской тоталитарной политикой. Слова пророка о том, что *от меча умрут все грешники*, конечно, вовсе не означают, что этот меч пощадит праведников[895]. Важно в данном случае другое — что *все грешники*,

---

891 *Феодорит Кирский, блаж* Ibid. С. 381–382.

892 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 157.

893 *Юнгеров П.* Ibid. С. 193.

894 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 157.

895 Анализируя Ам 9:10а, Нобле сравнивает его с похожим местом в Исх 15:4 и доказывает, что, как там под «избранными военачальниками» подразумева-

не принявшие слов пророка, точно *умрут от меча.* Что погибнут *все*, не поверившие пророческой вести о скорой катастрофе — те,

...которые говорят: не постигнет нас и не придет к нам это бедствие. Слово רָעָה (*бедствие*) можно перевести также через *зло.* Архим. Макарий (Глухарев) перевел: *беда*[896]. Ложная уверенность в собственной безопасности и недоверие к грозным предупреждениям пророка приведут Израиль к гибели.

Прошли тысячелетия. Давно ушли в небытие и Ассирия, и десятиколенное Израильское царство. Но библейские пророчества имеют свойство не терять своей актуальности. Пророки умерли, но божественное слово, прозвучавшее в их устах, живо всегда. Завершим эту главу двумя цитатами, первая из которых принадлежит Альберто Мелло, вторая — Павлу Юнгерову. «Обращаясь к народу, пророки ассирийской, а затем вавилонской эпохи становятся этому народу очень близки, особенно с тех пор, как начинают осуществляться их угрозы оккупации и депортации. Не правда, что они только проповедуют «конец» Израиля и больше ничего не делают. Они видят опасность и делают все необходимое для ее отдаления и даже, если это возможно, ее предотвращения... Они глубоко вовлечены во все события в жизни своего народа»[897]. «Исполнение пророчеств Амоса... совершилось ближайшим образом в ассирийском и вавилонском плену, а затем — во всей дальнейшей истории еврейского народа, и ожидает своего исполнения, по Апостолу, в конце жизни Христовой Церкви (Рим 11:25–26)»[898].

ются вообще все военачальники, так и тут, под «всеми грешниками» следует понимать вообще всех, не только «грешников»: *Noble P.R.* Amos' absolute «no». «Vetus Testamentum», № 47 (1997). P. 329–340. С Нобле полемизирует Симиан-Йофре, считающий такой вывод неверным, причем неверным не по синтаксису, а по семантике: «Если уж лучшие гибнут, тем более — менее хорошие. Сравнение не применимо к Ам 9:10, где «из народа Моего» обозначает, кто именно эти грешники»: *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 180.

[896] Так же — в белорусском пер. Семухи: гэтае бедства.

[897] *Mello A.* La passione dei profeti. Bose, 2000. P. 14.

[898] *Юнгеров П.* Ibid. С. 193. Ср. в Талмуде: «Все, что сказали пророки, относится к дням Мессии» (Санхедрин, 99а).

Восстановление царства Давида. *9:11–15*

Большинство современных исследователей считает эти последние стихи книги пророка Амоса (9:11–15) позднейшим добавлением, написанным в VI в. до н.э., предположительно в вавилонском плену[899]. Главным аргументом такой точки зрения является не смена тональности и не лексические особенности этих стихов, а резкое отличие темы этого «эпилога» от основной темы всей книги: книга Амоса, посвященная гибели Израильского царства, вдруг заканчивается пророчеством о восстановлении другого царства, Иудеиского. Возвращение из плена, о котором также здесь говорится — это не возвращение северных десяти колен (которого не было и не могло быть по причине растворения этих колен среди народов Ассирийского, а затем Нововавилонского царства), а возвращение населения Иудеи, депортация которого произошла на 125–135 лет позднее депортации их северных

[899] Список разделяющих эту точку зрения ученых очень пространен, с ним можно ознакомиться, напр., в: *Hasel G.F.* The Alleged «No» of Amos and Amos' Eschatology. «Andrew's University Seminary Studies», № 29 (1991). P. 3–18. *Simian-Yofre H.* Amos. Milano, 2002. P. 185–187. У последнего также — обзор всего спектра мнений по этому вопросу. Защитников «аутентичности» Ам 9:11–15 немного (одна из последних статей в этом ключе: *Yeivin Sh.* The Divided Kingdom, in: *Malamat A. (red.).* The World History of the Jewish People. Vol VI. Jerusalem, 1979. P. 126–178: 164s. Автор выдвигает оригинальную гипотезу: текст Ам 9:11–15 с его точки зрения — «призыв к восстанию против израильского царя и его властей», которым Амос предлагает альтернативу — «реставрацию «всего Израиля» под властью династии давидидов».). Принадлежащими руке самого Амоса считает стихи Ам 9:11–15 также Пол: *Paul Sh.M.* Commentary on the Book of Amos. Minneapolis, 1991.

братьев[900]. Рассеяние израильтян длилось несравненно дольше, чем рассеяние иудеев — столь долго, что по указу персидского царя Кира II (538 г. до н.э. — Езд 1:1–4. 2Пар 36:22–23) уже и возвращаться-то было некому: слишком много поколений сменилось в изгнании. Ассимиляции северян на просторах Передней Азии способствовало также то, что они, в отличие от иудеев, не пережили религиозной реформы, подобной реформе иудейского царя Иосии — реформы, восстановившей в Иудее второй половины VII века до н.э. чистоту яхвизма и радикально очистившей народное благочестие от религиозного синкретизма и идолопоклонства. Израильтяне унесли в плен двоеверие; иудеи — Закон, Синайскую Моисееву веру. Условия, таким образом, оказались слишком неравными, поэтому потомки израильтян на чужбине ассимилировались, а иудеи смогли сохранить идентичность и вернуться на родину. Об этом возвращении и говорится в стихах, которые мы сейчас рассмотрим.

Пророчеством о восстановлении (царства, народа) завершаются многие другие книги малых пророков — книги Осии (Ос 14:5–10), Иоиля (Иоил 3:17–21), Авдия (Авд 17–21), Михея (Мих 7:7–11), Софонии (Соф 3:9–20), Аггея (Агг 2:21–23). Радостно-торжественное, «мажорное» завершение этих пророческих книг, так много говорящих о грозных наказаниях, вполне можно считать константой. Конец книги Амоса, таким образом, очень традиционен и вписывается в общую богословскую «схему» книги *Двенадцати пророков*[901].

9:11–15 *В тот день Я восстановлю*
скинию Давидову падшую,
заделаю трещины в ней,
и разрушенное восстановлю,
и устрою ее, как в дни древние,

---

[900] Депортаций, которым подверглись жители Иудеи, было две — в 597 г. и в 587 (или 586) г. до н.э.

[901] История композиции и редакции (редакций) книги *Двенадцати* восходит к послепленному периоду (ср. Сир 49:10. 3Езд 1:39–40. 4Q12A). Это особая тема, выходящая за рамки нашего комментария. Библиографию по этому вопросу см. в сноске 1 в гл. «Интерпретация книги пророка Амоса в древности».

чтобы они овладели остатком Эдома и всеми народами, между которыми возвестится имя Мое, говорит Господь, творящий все сие.

Вот, наступят дни,
говорит Господь,
когда пахарь застанет еще жнеца,
а топчущий виноград — сеятеля,
и горы источать будут виноградный сок,
и все холмы потекут.
И возвращу из плена народ Мой, Израиля,
и застроят опустевшие города и поселятся в них,
насадят виноградники и будут пить вино из них,
разведут сады и станут есть плоды из них.

И водворю их на земле их и они не будут более исторгаемы из земли своей, которую Я дал им, говорит Господь Бог твой.

В тот день... בַּיּוֹם הַהוּא. См. комм. к 5:18 и к 8:9. Здесь выражение הַיּוֹם הַהוּא, в отличие от 8:9–10 (и от 5:18, если его считать синонимом выражения «день Господень») — не негативно, а исключительно позитивно: это уже не день разрушения, а день восстановления, созидания.

...восстановлю скинию Давидову падшую... Образное выражение סֻכַּת דָּוִיד (букв. *шалаш*, или *палатку Давида*) — уникально и нигде больше не встречается . Оно обозначает здесь, конечно же, идеальное царство — монархию давидидов, «дом Давидов». Господь восстановит царство потомков Давида, исполнит данное Своему помазаннику обетование: «Будет непоколебим дом твой и царство твое навеки пред лицом Моим, и престол твой устоит вовеки» (2Цар 7:16. Ср. Пс 89[88]:29,37–38). Царство Давида резко контрастирует с иеровоамовым «грешным царством» (9:8). «Грешное царство» пало и уже никогда не восстановится, а идеальное Давидово будет реставрировано и утверждено навсегда.

LXX переводят слово סֻכָּה через σκηνή. Этот термин служит в LXX также для перевода двух других еврейских терминов — אֹהֶל («шатер»[902]) и מִשְׁכָּן («скиния завета» Синодального

[902] Кстати, у Исайи встречается выражение אהל דָּוִיד, «шатер Давидов».

перевода). Объединяя все три понятия одним словом σκηνή, этимология которого — еврейская и происходит от корня שׁכן («обитать», «селиться»), LXX открывают возможность истолкования выражения *скиния Давидова* не только как Давидовой династии, царствующего Давидова дома, но и как Иерусалимского храма (מִשְׁכָּן это ведь еще и «святилище»).

В литературе Кумрана סכת דויד, *суккат Давид* истолковывается в мессианском ключе[903] — это проповедник, интерпретатор слова Божия, которого Бог *восставит, воздвигнет* (Синод. пер.: *восстановлю*, אקים) для спасения Израиля. Кумранская община, как известно, отвергала и современный ей второй иерусалимский Храм со всем его священством и богослужением, и, естественно, династию Ирода.

Но мессианско-эсхатологическое понимание этого места свойственно не только кумранитам, но и иудейской ортодоксии — Таргуму и Талмуду. Таргум: *воздвигну царство дома Давидова* (מלכותא דבית דויד)*, которое пало*[904]. Вавилонский Талмуд: ««Ты, наверное, слышал, когда придет Бар-Нафле (сын падения)?». «Кто есть Бар-Нафле?» — спросил его. «Мессия», — ответил ему. «Ты называешь Мессию Бар-Нафле?». «Да, — продолжил, — как написано: в те дни подниму шалаш Давидов, который упал»»[905].

...трещины в ней... LXX заменяют «трещины» (פְּרָצִים) на «упавшее» (πέπτωκα — причастие совершенного вида от глагола πί πτω, «падать»). Церковнославянский перевод повторяет LXX: *падшая ея.*

В Таргуме «ее трещины» становятся *городами их*: כרכיהון. Карбоне и Рицци видят в такой замене «характерный для описания глобальной реконструкции язык.., который в Таргуме... может быть контекстуализирован как противопоставление разрушению Иерусалима римлянами»[906].

---

903 См. также гл. «Интерпретация книги пророка Амоса в древности» наст. работы.

904 Ср в Таргуме Ионафана на Быт 49:10–11 и в Таргуме Онкелоса на те же стихи Быт 49:10–11.

905 Санхедрин, 96b–97a.

906 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 153.

...разрушенное... Таргум: *собрания их* (כנישתהון).

...как в дни древние... כימי עוֹלָם буквально значит: *как дни вечности.* То есть — навечно. Ср. 2Цар 7:16 и Мих 7:14. В Пс 89[88]:30 используется синонимичное выражение: כימי שָׁמַיִם — «как дни неба».

LXX и Таргум переводят точно: καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος; כיומי עלמא. Церковнославянский перевод следует LXX: *якоже дние века.*

Таргум 9:11 намного пространнее еврейского оригинала. Вот как пересказывается в нем весь стих: *В то время воздвигну царство дома Давидова, которое пало, и восстановлю города их, и вновь установлю собрания их, и будет господствовать надо всяким царством, и положит конец и разрушит множество полчищ, а само будет восстановлено и отстроено, как в дни вечности.* Эсхатологическое видение Таргума здесь довольно воинственно. Возможно, слова *будет восстановлено и отстроено* выражают надежду на восстановление Иерусалимского храма[907].

Древнехристианская интерпретация 9:11 (и всего текста 9:11–15) также как и древнеиудейская, носит мессианский и эсхатологический характер. Новый Завет видит в Ам 9:11–12 пророческое подтверждение того, что мессианская (христианская) эпоха уже наступила: «скиния Давидова» восстановлена (Иисусом Христом), войти в нее приглашаются все народы (Деян 15:16–17)[908]. Именно в этом ключе и истолковывают пророческие слова отцы древней Церкви.

Свщмчк. Ириней Лионский: «Пророк... говорит: *в тот день Я восстановлю скинию Давидову падшую.* Этим он ясным образом обозначает... родившуюся от Давида плоть Христа, которая по смерти восстала из мертвых. Ибо скинией названа плоть»[909].

---

[907] Таково мнение Карбоне и Рицци (*Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 153), которые сопоставляют это место в Таргуме с другим — с Таргумом на Агг 2:18.

[908] См. главу «Интерпретация книги пророка Амоса в древности» наст. работы.

[909] *Ириней Лионский, свщмч.* Доказательство апостольской проповеди, гл. 62 (ср. также гл. 38). Творения. Санкт-Петербург, 1900. С. 600. Скиния — очень

Преп. Ефрем Сирин: «Прообразовательно исполнилось сие во время возвращения иудеев из плена, а истина совершилась во дни распятия. Скиниею Давидовою пророк называет весь род человеческий, который низложен был преступлением заповеди, и который восставил от падения Христос. Он возвратил нам погубленную нами жизнь и, сверх того, страданием и смертию за нас даровал нам нескончаемое царство. *И устрою ее, как в дни древние* — ее, то есть Церковь, которую искупил Христос Своею кровию — это сонм уверовавших во Христа. Его воссоздал Христос, воздвиг от падения, и возвращает ему жизнь, какая дана была первоначально, в настоящем веке в виде залога, в будущем же — во всей полноте»[910].

Блаж. Иероним: «После бедствий и после наказаний обещая теперь, по обычаю Писаний, благоденствие и радость, Он говорит, что восстановит эту падшую скинию Давидову… и чрез воскресение Господа все восстановит, так что падшее в синагогах восстанет в церквах»[911]. Несколько ниже Иероним продолжает полемизировать с иудеями: «Иудеи все то, что и у этого пророка, и у других предвозвещается о созидании Иерусалима (или стены иерусалимской) и храма и благоденствия, тщетно ожидают для себя, говоря, что это телесно исполнится в последнее время. Но мы, следующие не букве убивающей, а духу животворящему, утверждаем, что это уже исполнилось в Церкви и ежедневно исполняется над каждым из тех, которые, падши чрез грех, воссозидаются чрез покаяние»[912].

Блаж. Феодорит: «Господь наш Иисус Христос, ведя род Свой по плоти от Давида, исполнил обетование, изреченное Давиду,.. восприняв на Себя скинию от Давида. Посему пророческое слово справедливо сказует, что Давиду возграждена будет скиния, не на малое время, но на все дни века»[913]. Для Феодорита как представителя антиохийской школы характерна конкретно-историческая экзегеза, но здесь он отсутупает от своего принципа и не находит возможным применить пророчество к истории Израиля:

распространенный в древнем христианстве образ для изображения человеческого тела, начиная с Нового Завета: 2Кор 5:1,4 (в Синод. пер.: хижина).

910 *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 139.

911 *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 159.

912 *Иероним Стридонский, блаж* Ibid. С 160

913 *Феодорит Кирский, блаж* Ibid. С. 382.

«Сие разумели иные о Зоровавеле[914], думая, что относится к нему, как ведущему род свой от Давида. Но не хотели они принять во внимание, что Зоровавель после недолговременного правления кончил жизнь, а пророчество содержит в себе обетование вечных благ и богопознание у всех народов, что, как находим, нимало не сходствует с бывшим при Зоровавеле»[915].

Блаж. Августин считает, что следует «под именем Давида разуметь Христа, бывшего… от семени Давидова по плоти. Пророк предсказал еще и будущее воскресение Христа» (далее Августин цитирует Ос 6:2 и Ам 9:11–12)[916].

Свт. Кирилл Александрийский говорит, как и Ефрем Сирин, о двойном исполнени пророчества: «Когда Кир освободил их из плена, они воротились в Иудею, восстановили храм и, укрепив опустошенные города и построив в них дома, стали жить в безопасности, и хотя терпели войны со стороны некоторых — разумею, например, Антиоха, Адриана — но уже не становились пленниками и не испытывали опустошения подобно тому, как от вавилонян. Таков исторический смысл в этих словах, а более внутренний и истинный нужно относить ко Христу. Именно, когда Он воскрес из мертвых, при чем Бог и Отец восстановил павшую до смерти скинию Его, то есть земную плоть, тогда все поверженное у нас приведено в новый вид, ибо кто во Христе, новая тварь (2Кор 5:17), потому что мы совоскрешены вместе с Ним, и хотя смерть подкопала скинии всех, но возградил их Бог и Отец во Христе»[917].

Свщмчк. Мефодий Патарский (+ прим. 311–312 гг.) в антиоригенистском трактате «О воскресении» цитирует слова пророка в подтверждение веры в воскресение плоти: «Воскресени принадлежит телу, а не душе, дабы падшая в тление скиния Давидова восстала и, будучи восстановлена и вновь устроена, пребывала невредденною и неразрушимою, как *в дни древние*, потому что Богу свойственно не каменный дом Давиду устроять на будущее время, дабы в

---

[914] Напр., преп. Ефрем Сирин.

[915] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 382.

[916] *Августин Иппонский, блаж.* О граде Божием, кн. 18, гл. XXVIII. Брюссель, 1974 (фототипическое переиздание с изд. Киевской духовной академии, 1905–1910 гг.).

[917] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 539–540.

царстве небесном он имел прекрасное жилище, но восстановлять обиталище души — плоть, которую Он создал Своими руками... Если после сна бывает бодрствование, после падения — восстание, после разрушения — воссоздание, то как можно не ожидать, что падшее восстанет и умершее оживет? И мы не обольщаясь исповедуем, что умершие тела снова оживут»[918].

...чтобы они овладели остатком Эдома... Точнее: *чтобы они унаследовали* (לְמַעַן יִירְשׁוּ) *остаток Эдома.* Идумеи, братский и враждебный евреям народ, не погибнет окончательно (ср. 1:11–12) — пророк говорит, что останется некий *остаток Эдома*, שְׁאֵרִית אֱדוֹם, и его *унаследуют* израильтяне (ср. 2:19, где говорилось об *унаследовании* земли аморреев).

Слово *остаток* пророками применяют обычно к Израилю. Но существует несколько исключений. Помимо этого места см. также: «остаток филистимлян» (Ам 1:8); «остаток[919] Азота» (Иер 25:20); «остаток острова Кафтора» (Иер 47:4). Существует очевидная разница в применении термина «остаток» (שְׁאֵרִית) к Израилю и к прочим народам. Когда говорится об «остатке Израиля (Иуды, Иакова, Иерусалима, народа etc)», то обычно говорится в положительном смысле спасения этого самого остатка; когда слово применяется к филистимлянам, жителям Кафтора (Крита) или, как здесь, к идумеям, оно используется в отрицательном смысле, в контексте гибели, уничтожения или подчинения.

Важно заметить, что Эдом здесь выделен изо *всех народов*, כָּל־הַגּוֹיִם (ср. Иез 36:5). С идумеями у Израиля всегда были особые отношения и особые счеты. Эдом — самый близкий Израилю народ из всех народов, народ-близнец (Быт 25–33), его значение в исторической судьбе Израиля весьма велико. Этому народу целиком посвящена книга пророка Авдия, об отмщении этому народу за его злорадство (при захвате Иерусалима вавилонянами) будут молиться израильтяне в вавилонском плену: «Припомни, Господи, сынам Эдомовым день Иерусалима, когда они говорили: разрушай-

---

[918] *Мефодий Патарский, свщмч.* О воскресении, XXXIII. Творения. Санкт-Петербург, 1905. С. 231–232.

[919] В Синод. пер. — почему-то во мн. числе: остатки.

те, разрушайте до основания его» (Пс 137[136]:7). Ср. Числ 24:18: «Эдом будет под владением, Сеир будет под владением врагов своих, а Израиль явит силу».

...всеми народами, между которыми возвестится имя Мое... Израильтяне овладеют не только *остатком Эдома*, но и — *всеми народами* (כָּל־הַגּוֹיִם), *над которыми возвестится* Его Божие. Симиан-Йофре считает выражение *над которыми возвестится имя Мое* двойственным: «Невозможно определить... — народы начнут призывать имя YHWH, или же присутствующие среди этих народов группы израильтян»[920]. Впрочем, одно понимание не исключает другого.

Учитывая контекст — восстановление Давидова царства — можно предположить, что пророк говорит здесь о царствах, подчиненных когда-то Давидом и поставленных им в вассальную зависимость от Иерусалимского престола (2Цар 8): восстановленный царственный дом Давида вновь будет доминировать над своими вассалами — Эдомом, Моавом, Аммоном... Если это предположение верно, то выражение *над которыми возвестится имя Мое* может означать установление над вассальными народами и территориями прав собственности[921]: Израиль — народ Божий, собственность Господа, а значит, и народы, покоренные им, находятся под божественным суверенитетом, принадлежат Богу[922]. Пророчество о восстановлении «скинии Давидовой падшей», таким образом, становится пророчеством о восстановлении былого величия Израиля, пик политического могущества которого пришелся на правление Давида и Соломона. Пророчество об этом содержится также в книге пророка Авдия: «На горе Сионе будет спасение, и будет она святынею; и дом Иакова получит во владение наследие

---

[920] *Simian-Yofre H.* Ibid. P. 183.

[921] Именно так понимает, напр., Галлинг: *Galling K.* Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel. «Theologische Literturzeitung», № 81 (1956). P. 65–70. Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас подтверждают: «Провозглашение имени — юридический акт, означающий взятие во владение и гарантию собственности» (*Alonso Schökel L., Sicre J.L.* Ibid.. P. 993).

[922] «Наречение имени Иеговы означает принадлежность Иегове того, на ком наречено имя Его» (*Юнгеров П.* Ibid. С. 196. Ср. Ис 44:5.

свое. И дом Иакова будет огнем, и дом Иосифа — пламенем, а дом Исавов — соломою: зажгут его, и истребят его, и никто не останется из дома Исава: ибо Господь сказал это. И завладеют те, которые к югу, горою Исава, а которые в долине — филистимлянами...» (Авд 17–19).

LXX заменили слово אדום (*Эдом*) на сходное по начертанию слово אדם (*адам*) — *человек*, а слово יירשו (*овладеют*) на похожее на него ידרשו (*найдут*) и перевели первые слова стиха так: ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι των ἀνθρώπων, *чтобы они разыскали оставшихся людей*. Смысл пророчества, таким образом, стал в этом переводе более универсальным. Карбоне и Рицци не считают, что в этом месте еврейский текст, которым пользовались LXX, отличался от того, что был под рукой у масоретов, а просто, что перевод LXX здесь представляет собой (как это часто бывает[923]) «прочтение в духе мидраша,.. мессианской агады»[924].

Таргум вставляет во фразу слова «дом Израиля», делая их субъектом всей фразы: *чтобы унаследовал остаток Эдома и все народы дом Израиля* (בית ישראל), *над которым наречено Мое имя*... В результате *имя* Божие оказывается только над Израилем, а не над языческими народами. Это вообще характерно для Таргума Ионафана, который, в отличие от LXX, интерпретирует тексты эсхатологического содержания не в универсалистском, а, напротив, в националистическом ключе.

В Деян цитируется Ам 9:11–12 как исполнившееся пророчество о наступлении мессианской эры и призыв растворить язычникам двери христианских общин[925].

Святоотеческая экзегеза следует варианту LXX, за исключением блаж. Иеронима, который объясняет и еврейский текст, и LXX.

---

923 LXX часто интерпретируют тексты, связанные с эсхатологической тематикой в свете универсального, общечеловеческого спасения. На эту тему см., напр.: *Déaut R.* La Septante, un targum? In: *Kuntzmann R., Schlosser J. (red).* Etudes sur le Judaïsme Hellénistique. Paris, 1984. P. 147–195.

924 *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 155.

925 См. главу «Интерпретация книги пророка Амоса в древности» наст. работы.

Блаж. Феодорит: «Господь… устами блаженного Амоса обещает… язычникам дар боговедения»[926]. Свт. Кирилл: «Благо нетления не отъемлемо у нас и смерть не будет уже владычествовать над спасенными во Христе… Прочие *человецы* по примеру уверовавших из Израиля познали Бога»[927]. Блаж. Иероним: «Верующие овладеют остатком Идумеи и всеми народами, так что все то, что останется от кровавого и земного царства, превратится в царство небесное и все народы, забывшие Господа, обратятся и возвратятся к Нему. Если же мы будем читать по LXX, то под *остальными людьми* должны мы понимать тех, которые из среды иудейского народа уверовали»[928].

Вот, наступают дни... Ср. Иер 23:5–8, где те же слова בָּאִים הנה יָמִים — *вот, наступают дни* — вводят, как и здесь, описание восстановленного Давидова царства, безопасного и благочестивого. У Амоса это будущее мессианское царство носит черты поистине райского довольства и благоденствия:

...пахарь застанет еще жнеца, а топчущий виноград — сеятеля, и горы источать будут виноградный сок, и все холмы потекут. Воссозданное Давидово царство будет подобно райскому саду. Земледельцы уже не будут «в поте лица… есть хлеб» (Быт 3:19), земля перестанет быть проклятой, ее возделывание будет сопряжено уже не со скорбью (ср. Быт 3:18–19), но с радостью, превратится в праздник. Ср. Лев 26:5. «Ни одного дня не будет без хлеба, вина и радости», — комментирует эти слова блаж. Иероним[929].

Библейские образы «эсхатологического праздника» проанализированы современным итальянским библеистом Энцо Бьянки в одной его недавней статье. Позволю себе привести две цитаты из этого исследования: «Рай — самый известный образ окончательного блаженства. В Ветхом Завете раем обозначается первозданный сад, место, которое Бог приготовил для человека (Быт 2:8 и сл.),

---

[926] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 382–383.

[927] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 540.

[928] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 159.

[929] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 161.

место, богословски помещенное в начале, но которое в реальности пророчествует о конце[930]... Сад полного, ничем не омраченного общения с Богом находится не столько за человеком, сколько пред ним. Если история есть наше состояние, то рай, Царство — наше призвание, дар Божий, который ждет нас... Райские образы библейского откровения вызывают в памяти сладкую и обильную пищу, любовь и общение, мир и правду. Эти образы насколько просты, настолько и универсально-человечны: пир (Ис 25:6. Мф 22:1–10), брак (Откр 17:7–9; 21:2), мир между народами (Ис 2:4; 9:6. Мих 5:9), согласие между животными (Ис 11:6 и сл.), между людьми и хищными зверями (Ис 11:8). Переставленные в эсхатологический план, эти образы преображают необходимость в желание»[931]. «Если праздник, как говорят антропологи — нужда человека, то эсхатологический праздник, преображение человечества, изможденного горем и страданием — нужда Бога. Его ответственность по отношению к человеку и всему живому. Завершение творения... Праздник тогда эсхатологичен, когда он универсален, космичен, навсегда и для всех!»[932]. Сказанное Бьянки в отношении библейского эсхатологического праздника вообще применимо, конечно, и к Ам 9:13.

Поэтическая гипербола «тающих холмов» находит свое дальнейшее развитие в других пророческих книгах. Самая очевидная параллель — у Иоиля, который «перечитывает» Ам 9:13b и наполняет буколическую картину Амоса новыми деталями: «И будет в тот день: горы будут капать вином, и холмы потекут молоком, и все русла Иудейские наполнятся водою, и из дома Господня выйдет источник и будет напоять долину Ситтим» (Иоил 4:18)[933]. Ср. также Ос 2:21–22. Мих 4:4. Зах 8:12. Образ «тающих» и «каплющих вином» гор и холмов — метафора счастливого благоденствия. Молодого вина (*виноградного сока*) будет так много, что оно потечет по склонам усаженных виноградниками холмов. Эсхатологический праздник будет бесконечен, да и сам труд

---

[930] См. об этом у того же автора: *Bianchi E.* Adamo, dove sei? Bose, 1994. P. 14–25.

[931] *Бьянки Э.* Эсхатологическое значение христианского праздника. «Церковь и время», № 4 (2010). С. 67–68. (Вся статья: стр. 61–71).

[932] *Бьянки Э* Ibid. С. 70.

[933] В Синод. пер. — 3:18.

будет праздничным, мирным, вдохновенным. В послепленную эпоху, с потерей надежд на политическую независимость, мессианское эсхатологическое ожидание становится главным ожиданием Израиля. Ожиданием, приготовляющим израильский народ к пришествию Христа.

...виноградный сок... Слово עָסִיס может означать не только виноградный сок, но и молодое вино нового урожая. LXX использует слово γλυκασμός, *сладость.* Это слово встречается в LXX только трижды: здесь и еще в двух местах — в процитированном нами Иоил 4:18 и в Песн 5:16.

...потекут. תִּתְמוֹגַגְנָה. LXX: σύμφυτοι ἔσονται, *будут расти вместе.* Таргум: יִתְפַּלְחָן, *будут обрабатываемы.* Оба перевода, таким образом, устраняют поэтическую гиперболу. В церковнославянском: *насаждени будут.*

Архим. Макарий (Глухарев) перевел: *размокнут.* Действительно, глагол מוג в породе hitpolel может иметь, среди прочих значений (как, напр., «трястись»: Наум 1:5) и значение «таять», «размокать»)[934]. Ср. Пс 107[106]:26.

И возвращу из плена... Из вавилонского плена. Буквально וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּת значит: *и возвращу плен*[935]. Существительное שְׁבוּת (иногда שְׁבִית), *плен* всегда, как и здесь, используется с глаголом שׁוּב: ср., напр. Втор 30:3. Иер 30:3. Иез 16:53; 29:14; 39:25. (В Синодальном переводе Иез 29:14 выражение וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּת именно так и переведено: «возвращу плен». Ср. также: Иоиль 4:1. Соф 2:7; 3:20).

Альберто Соджин замечает, что выражение וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּת «указывает на великую перемену, реабилитацию осужденного, переворачивание ситуации»[936]. Ср. Ос 6:11. Соф 2:7.

---

[934] См., напр.: *Reymonde Ph. (ed).* Dizionario di ebraico e aramaico biblici. Roma, 1995. P. 222.

[935] См., напр.: *Holladay W L.* The Root šûbh in the Old Testament. Leiden, 1958. P. 110–114.

[936] *Alberto Soggin J.* Ibid. P. 192–193.

...народ Мой, Израиля... Альберто Мелло сделал интересное наблюдение[937]: во 2–4 главах книги превалирует выражение «сыны Израилевы», в 5–6 чаще используется «дом Израилев», в 7–9 — «народ Мой, Израиль» (7:8,15; 8:2; 9:14). Итальянский библеист считает, что такое распределение терминов внутри книги не случайно: наблюдается прогрессия от более общего титула Израиля к более индивидуальному. Выражение «сыны Израилевы» идентично тем, что используются в Писании в приложении ко всем народам («семействам») земли; «дом Израилев» — выражение, чаще всего имеющее политический смысл, его синоним — «царство Израиля». Выражение же *народ Мой Израиль* — религиозно, оно относится к терминологии богословия «завета» (та же терминология завета — в следующем стихе, в выражении «Господь Бог твой» — 9:15). Израиль никогда не перестанет быть народом Божьим, собственностью Бога.

...застроят... насадят... Наступит время восстановления того, что было разрушено. Мидраш цитирует эти слова Амоса в подтверждение слов книги Екклесиаст о том, что «всему свое время» (Еккл 3:1–8)[938].

И водворю их на земле их... Архим. Макарий (Глухарев) перевел וּנְטַעְתִּים буквально: *и насажу их*. Действительно, корень נטע означает «садить», «насаждать» (например, деревья). Земледельческие образы насаждения и возделывания виноградников и садов перетекают в образ насаждения израильского народа в его земле. Синодальный перевод устраняет эту растительную метафору (почему-то сохраняя ее в следующих словах — *не будут более исторгаемы*), а архим. Макарий сохраняет.

Образ «насаждения», «укоренения» народа присутствует в пророческой речи Нафана к Давиду (2Цар 7:10. 1Пар 17:9) и в обетованиях книги Иеремии (Иер 24:6; 32:41; 42:10). Образ «исторжения»,

---

[937] *Mello A.* Amos e Osea. Bose, 2003 (аудиозапись лекций, в печатном виде работа пока не издана).

[938] Коhелет Рабба, 3,9,1. Обзор иудейских (Раши) и святоотеческих толкований к Еккл 3:1–8 см. в: *Геннадий Фаст, прот.* Толкование на книгу Экклезиаст. Красноярск, 2009. С. 96–127.

«корчевания» в применении к народу входит в описание наказаний, назначенных Богом Израилю (Втор 29:28. 3Цар 14:15). У Иеремии эта угроза обращена к соседням Израиля: Иер 12:14,15,17.

Вавилонский Талмуд обращает внимание на эти слова Амоса и цитирует их как доказательство непреложности Божьих обетований, данных Моисею и израильскому народу: «Господь сказал Моисею: Моисей! Ты не сказал «Ты введешь нас и насадишь нас», но «Ты введешь их и насадишь их» (ср. Исх 15:16–17). Тот, кто вводит — тот же, кто и выводит; в твоей жизни произойдет то, что ты сказал: в этом мире ты введешь их, а в будущем мире Я их насажду; истинное насаждение (Иер 32:41). Они никогда не будут исторгнуты из земли, ибо сказано: «И насажду их на земле их»»[939].

...не будут более исторгаемы... Таргум: *не будут более изгоняемы.* Так арамейская парафраза интерпретирует еврейский текст, лишая его метафоричности.

...Господь Бог твой. יהוה אֱלֹהֶיךָ. LXX: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, *Господь Бог Вседержитель.* Vulgata: Dominus Deus tuus.

Обратимся к святоотеческому истолкованию последних двух стихов книги.

Преп. Ефрем Сирин считает, что эти слова Амоса исполнились дважды — конкретно-исторически над израильтянами по возвращении их из вавилонского плена и «в глубоком духовном смысле» над христианами по воскресении Христовом: «Сие сказано о временах Зоровавеля. В глубоком же духовном смысле означает божественные блага и небесные дарования, ниспосланные нам по воскресении Христовом. *И искапают горы сладость.* Горами называет пророк учителей иудейских, которые, по возвращении из плена во дни Зоровавеля, источали народу сладость учения Закона. И еще горами именует здесь церкви, а сладостию — преподаваемое в них учение. *И холмы усладятся.* Это святые обители и отшельнические пещеры богочтецов, которые процветают в горах, упражняясь в

[939] Баба Батра, 119b.

славословии. В смысле же историческом пророк холмами называет князей еврейского народа»[940].

Двойное истолкование находим и у свт. Кирилла Александрийского: «Потерпевшим плен ясно возвестил возвращение… Они будут владеть своей землею, восстановив города и дома и, достигнув, наконец, счастливой жизни, будут собирать добро с полей, с веселием и радостью займутся земледельческим трудом, так что непрестанный у них будет труд, соединенный с приятнейшею уборкою, когда хорошая жатва поведет у них за собою сбор винограда, а сбор в свою очередь продлится до поры сеяния, и таким образом земледелец от точила, ножа и гроздьев будет у них переходить к паханию полей и, омыв пыль гумна, будет приниматься за занятия при точилах. Если же мы пожелаем внести в рассмотрение предложенного нечто более утонченное и духовное, то справедливо будет размыслить о следующем. Когда… воскрес Христос, Отец восстановил скинию Давидову и возградил им *раскопаная*, тогда совершилось великое и обильное раздаяние духовных даров всем людям, эллинам и иудеям, ибо «один Бог, Который оправдает обрезанных по вере и необрезанных через веру» (Рим 3:30). Посему весьма велико подаяние духовных плодов верующим, которое превосходно обозначается плодами земными, ибо, говорит, много будет хлеба и вина. И теперь мы будем принимать хлеб в укрепление, очевидно, духовное, ибо написано: «Хлеб, который укрепляет сердце человека» (Пс 104[103]:15), конечно хлеб духовный и божественный свыше; вино же — в увеселение, ибо опять сказал: «вино, которое веселит сердце человека» (Пс 104[103]:15)… Каплют также и горы сладостию. Горами, кажется, называет здесь церкви Христовы по причине возвышенности хранимых в них догматов и превосходства благочестия к Богу и потому, что горы являются украшенными различными растениями, а церкви Христовы имеют бесчисленное множество людей святых, подобно кедрам и самым высоким деревьям, которые насаждены при протоках вод духовных (Пс 1:3). Далее, как на обильных лесом горах летает множество пчел, вырабатывая сладкий и ценный мед, так и в церквах превосходящие прочих и преуспевающие в добродетели и уразумении

---

[940] *Ефрем Сирин, преп.* Ibid. С. 139.

учения Христова, собирая сладкий мед, как бы источают его в сердца других. Именно таким образом, думаю, каплют горы сладостию. Но будут, говорит, и *холмы насаждени*. Холмы — это люди второстепенные и обладающие меньшей степенью добродетели в сравнении с теми, которые более отличались в этом, потому что в церквах существуют различные степени святости и праведности, как говорит Павел, соответственно благодати, данной каждому (ср. Еф 4:7) от раздаятеля этого — Бога. Итак, будут, говорит, и они *насаждени*, то есть будут цветущими, плодоносными и обладающими умом, обильно украшенным правотою божественных догматов. А что Бог всяческих возвратил и *плен* наш, в этом никто не может сомневаться, потому что Христос проповедывал пленникам отпущение (Лк 4:18) и избавил поднебесную от насилия диавола. Тогда-то, подобно земледельцам, мы стали ревнителями духовного плодородия, насадили вертограды и винограды и вкушаем плод их, ибо получим воздаяние за труды, соберем и плоды благонравия. А что будем иметь непоколебимое пребывание у Бога и если раз дано будет от Него наследие, то никто не изгонит получивших его, это уясняет, говоря: *водворю их на земле их.., говорит Господь Бог*... Мы пребудем в постоянной твердости всякого блага, имея наставником и предводителем самого Христа»[941].

Блаж. Иеромним, в отличие от Ефрема и Кирилла, относит 9:13–15 исключительно к христианским временам: «В то время в полных точилах будут топтать виноград, и из крови Христа и мучеников будет изливаться красное молодое вино, и... топтатель винограда будет рассадником слова Божия... Кто своими добродетелями достигнет высоты гор, тот будет источать мед или, лучше, сладость слова Божия... А кои будут ниже гор или, лучше, будут занимать второе место после гор, по которым скачет жених из Песни Песней (Песн 2), и называет их холмами, те будут насаждены и уподобятся раю Божию, так что на них будут висеть все плоды учений. Тогда тот, кто был пленен чрез неверие, кто еще не уверовал во имя Господа и принадлежит к остаткам народа, бывшего некогда Его Израилем, обратится к вере во Христа и в Евангелии получит Того, о Ком слышал чрез пророков... Будут же

[941] *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 541–543.

пить то новое вино, которое Он обещал пить в царстве Отца вместе с апостолами Своими (Мк 14:25). Это тот виноградник.., вино из которого мы ежедневно пьем в таинствах… Когда горы и холмы сделают все это — будут источать сладкий сок, построят города и поселятся в них, насадят виноградники и будут пить вино из них, разведут сады и станут есть плоды из них, тогда Господь насадит их самих на земле их, о которой говорится: «Верую, что увижу благость Господа на земле живых» (Пс 27[26]:13), и в Евангелии: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф 5:5). Когда же Он насадит их и глубоко укоренит, то не будет более исторгать их из земли, которую дал им. Отсюда мы видим, что хотя Церковь до конца мира будет колеблема чрез гонения, но не может быть разрушена: она подвергается испытаниям, но не преодолевается»[942].

Пастырски-назидательно завершает свое толкование книги пророка Амоса блаженный Феодорит. Думаю, слова кирского пастыря подойдут и к завершению нашего скромного исследования: «О, если бы и нам, по молитвам святых пророков и апостолов, управить жизнь свою по божественным законам и, покаянием очистившись от греховной скверны, не испытать на себе ничего скорбного, улучить же обетованные блага, по благодати Спасителя Христа, с Которым слава Отцу со Святым Духом, ныне и всегда и во веки веков! Аминь.»[943].

---

[942] *Иероним Стридонский, блаж.* Ibid. С. 161–162.

[943] *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 384.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Библиография работ, связанных с изучением книги пророка Амоса. Включены только исследования, опубликованные во втор. пол. XX — нач. XXI вв., точнее, с 1945 г. по 2010 г. Единственное исключение сделано для монографии П. Юнгерова, опубликованной в 1897 году.

Комментарии

Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Amos. In: Profetas. Comentario. Vol. II. Madrid, 1980. P. 951–993.

Amstel S. Amos (CAT XIa). Neuchâtel, 1965.

Andersen F.I., Freedmann D.N. Amos: a New Translation with Introduction and Commentary (AB 24A). New York, 1989.

Auld A.G. Amos (Old Testament Guides). Sheffield, 1986.

Bič M. Das Buch Amos. Berlin DDR, 1969.

Buck F. Amos (La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento VI: Profetas menores). Madrid, 1971.

Bulkeley T. Amos (Hypertext Bible Commentary). Aukland, 2005.

Carbone S.P., Rizzi G. Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica. Bologna, 1993.

Cripps R.S. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos. London, 1955.

Delcor M. Amos (La Sainte Bible — Pilot/Clamer). Paris, 1961.

Forsbrooke H.E.W. The Book of Amos (IB VI). New York-Nashville, 1956.

Gowan D.E. Amos (NIB 7). Nashville, 1996. P. 339–431.

Hammershaimb E. Amos Fortolket. Kobenhavn, 1967. [Англ. пер.: *Hammershaimb E.* The Book of Amos. Oxford, 1970].

Harry M. The Books of Amos & Hosea. London, 1991.

Hasel G.F. Understanding the Book of Amos: Basic Issues in Current Interpretation. Grand Rapids, 1991.

Hauret Ch. Amos et Osée (Verbum Salutis AT5). Paris, 1969.

Jeremias J. Der Prophet Amos. Übersetzt und erklärt (ATD 24/2). Göttingen, 1995. [Ит. пер.: *Jeremias J.* Amos. Traduzione e commento. Brescia, 2000. Англ. пер.: *Jeremias J.* The Book of Amos: A Commentary (The Old Testament Library). Louisville-Westminster, 1998].

Koch K. Amos (ATAO 30). Neukirchen, 1976.

Mays J.L. Amos. A Commentary (OTL). London-Philadelphia, 1969.

McKeating H. Amos, Hosea, Micah (The Cambridge Bible Commentary). Cambridge, 1971.

Osty É. Amos-Osée (BJ). Paris, 1960.

Paul Sh.M. Amos. A Commentary on the Book of Amos (Hermeneia). Minneapolis, 1991.

Rinaldi P.G. Amos (I profeti minori, I). Torino, 1952.

Rosenbaum S.N. Amos of Israel: A New Interpretation. Macon, 1990.

Rudolph W. Joel, Amos, Obadija, Jona (KAT XIII/2). Gütersloh, 1971.

Simian-Yofre H. Amos. Nuova versione, introduzione e commento. Milano, 2002.

Smith G.V. A Commentary on the Book of Amos. Nashville, 1986.

Snaith N.H. Amos. London, 1954.

Soggin J.A. Il profeta Amos. Traduzione e commento (Studi biblici 61). Brescia, 1982. [Англ. пер.: *Soggin J.A.* The Prophet Amos. London, 1988].

Stuart D. Amos-Hosea-Jonah (World Bible Commentary 31). Waco, 1987. P. 274–400.

Virgulin S. Amos (La Bibbia Piemme). Casale Monferrato, 1995. P. 2137–2159.

Werner H. Amos. Göttingen, 1969.

Wolff H.W Dodekapropheton. 2. Joel-Amos (BKAT XIV/2). Neukirchen-Vluyn, 1969. P. 105–410.

Wolff H.W. Die Stunde des Amos. München, 1969.

Юнгеров П. Книга пророка Амоса. Введение, перевод и объяснение. Казань, 1897.

Книги и статьи

Albani M. «Der das Siebengesting und den Orion macht» (Am 5,8). Zur Bedeutung der Plejaden in der israelitischen Religionsgeschichte. In: *Janowski., Köckert (edd.).* Religionsgeschichte Israels. Formale und materielle Aspekte (Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gessellschaft für Theologie 15). Gütersloh, 1999. P. 139–207.

Alger B. The Theology and Social Ethic of Amos. «Scripture», № 17 (1965). P. 109–116.

Alvares Barredo M. Am 6,1–14: Tercer Ay, lujo y riquezas. In: *Miguel A.B. (ed.).* Relecturas deuteronomísticas de Amós, Miqueas y Jeremías

(Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor 010). Murcia, 1993. P. 76–80.

Amsler S. Amos, prophète de la onzièmme heure. «Theologische Zeitschrift», № 21 (1965). P. 318–328.

Amsler S. Amos et les droits de l'homme. In: *Mélanges H. Cazelles (ed.).* De la Tôrah au Messie. Paris, 1981. P. 181–187.

Auld A.G. Amos and Apocalyptic: Vision, Prophecy, Revelation. In: *Garrone D., Israel F. (edd.).* Storia e tradizioni d'Israele. Scritti in onore di J.A. Soggin. Brescia, 1991.

Ausín S. (ed.). De la ruina a la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a.C. Estrella (Navarra), 1997.

Baltzer K. Bild und Wort. Erwägungen zu der Vision des Amos in Am 7,7–9. In: *Gross W. et alii (ed.).* Text, Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag. St. Ottilien, 1991. P. 11–16.

Barré M.L. The Meaning of «l''šybnw» in Amos 1:3–2:6. «Journal of Biblical Literature», № 105 (1986). P. 611–631.

Barriocanal Gómez J.L. La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós (Tesi Gregoriana Serie Teologia 58). Roma, 2000.

Barstad H.M. The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Amos 2,7b–8; 4,1–13; 5,1–27; 6;4–7; 8:14. «Vetus Testamentum Supplementum», № 34 (1984).

Bartczek G. Prophetie und Vermittlung. Zur literarischen Analyze und theologischen Interpretation der Visionsberichte des Amos (Europäische Hochschulschriften XXIII/120. Bern, 1980.

Barton J. Amos's Oracles against the Nations. «The Society for Old Testament Study, Monograph Series», № 6 (1980).

Becker U. Der Prophet als Fürbitter. Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen. «Vetus Testamentum», № 51 (2001). P. 141–165.

Behrens B. «Grammatik statt Ekstase!». Das Phänomen der syntaktischen Wiederaufnahme am Beispiel von Am 7,1–8,2. In: *Wagner A.* Studien zur hebräischen Grammatik («Orbis Biblicus et Orientalis» 156). Freiburg-Göttingen, 1997. P. 1–9.

Bentzen A. The Ritual Background of Amos I:2–II:16. «Oudtestamentische Studiën», № 8 (1950). P. 85–99.

Berg W. Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch. Bern-Frankfurt a.M., 1974.

Bergler S. «Auf der Mauer — auf dem Altar». Noch einmal die Visionen des Amos. «Vetus Testamentum», № 50 (2000). P. 445–471.

Berquist J.L. The Dangerous Waters of Justice and Righteousness: Amos 5:18–27. «Biblical Theology Bulletin», № 23 (1993). P. 54–63.

Beyerlin W. Bleilot, Brecheisen oder was sonts? Revision einer Amos-Vison. («Orbis Biblicus et Orientalis» 81). Freiburg-Göttingen, 1988.

Blum E. Amos in Jerusalem. Beobachtungen zu Am 6,1–7. «Henoch», № 16 (1994). P. 23–47.

Bonora A. Amos, difensore della giustizia. In: «Testimonium Christi». Brescia, 1985.

Bons E. Das Denotat von כזביהם «ihre Lügen» im Judaspruch Am 2,4–5. «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 108 (1996). P. 201–213.

Borger R. Am 5,26, Apostelgeschichte 7,43 und Šurpu II,180. «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 100 (1988). P. 70–81.

Bovati P., Meynet R. Le livre du prophète Amos. Analyse rhétorique. Paris, 1994.

Bowman G. Das Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Geschichte der Exegese. «Analecta Biblica», № 9. Rome, 1958.

Bulkeley T. Cohesion, Rhetorical Purpose and the Poetics of Coherence in Am 3. «Australian Biblical Review», № 47 (1999). P. 16–28.

Byargton R.W. The Doxologies of Amos: a Study of their Structure and Theology. «The Theological Educator», № 52 (1995). P. 47–56.

Carroll M.D. Context for Amos. Prophetic Poetics in Latin-American Perspective. «Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Series», № 132 (1992).

Carroll M.D. God and His People in the Nation's History. A Contextualised Reading of Amos 1–2. «Tyndale Bulletin», № 47 (1996). P. 39–70.

Ceresco A.R. Janus Parallelism in Amos's «Oracles against the Nations» (Am 1:3–2:16). «Journal of Biblical Literature», № 113 (1994). P. 485–490.

Clements R.E. Amos and the Politics of Israel. In: *Garrone D., Israel F. (edd.).* Storia e tradizioni d'Israele. Scritti in onore di J.A. Soggin. Brescia, 1991. P. 49–64.

Clines D.J.A. Metacommentating Amos. In: *McKay H.A., Clines D.J.A. (edd.).* Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday. «Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Series», № 163 (1993). P. 142–160.

Cole R.D. The Vision of Amos 7–9. «The Theological Educator», № 52 (1995). P. 57–68.

Cohen S. The Political Background of the Words of Amos. «Hebrew Union College Annual», № 36 (1965). P. 153–160.

Coote R.B. Amos among the Prophetes. Composition and Theology. Philadelphia, 1981.

Crocetti G. Cercate e vivrete: la ricerca di Dio in Amos. «Atti della 25° settimana biblica». Brescia, 1980.

Crocetti G. «Cercate e vivrete» (Am 5:1–17). «Parola, Spirito e Vita», № 46 (2002). P. 29–40.

Daniel Carrol R.M. The Prophet and His Oracles. Research on the Book of Amos. Louisville, 2002.

Dell K.J. The Misuse of Forms in Amos. «Vetus Testamentum», № 45 (1995). P. 45–61.

Dempster S.G. The Lord is His Name: A Study of the Distribution of he Names and Titles of God in the Book of Amos. «Revue Biblique», № 98 (1991). P. 170–189.

Dempster S.G. Amos 3: Apologia of a Prophet. «The Baptist Review of Theology», № 5 (1995). P. 35–51.

Dijkstra M. «I am neither a prophet nor a prophet's pupil». Amos 7:9–17 as the Presentation of a Prophet like Moses. In: *Moor J.C., de. (ed.).* The Elusive Prophet. The Prophet as a Historical Person, Literary Character & Anonimous Artist. «Oudtestamentische Studiën, № 45 (2000). P. 105–128.

Dijkstra M. Textual Remarks on the Hymn-Fragment Amos 4:13. In: *Schunck K.-D., Augustin M. (edd.).* «Lasset uns Brücken bauen...». Collected Communications to the XVth Congress of the IOSOT, Cambridge 1995. «Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums», № 42 (1998). P. 245–253.

Dion P.-E. Le message moral du prophète Amos s'inspirait-il du «droit de l'alliance»? «Science et Esprit», № 27 (1975). P. 5–34.

Dorsey D.A. Literary Architecture and Aural Structuring Techniques in Amos. «Biblica», № 73 (1992). P. 305–330.

Ercolano G. Il libro di Amos, specchio di una società. «Asprenos», № 2 (1998). P. 215–230.

Fendler M. Zur sozialkritik des Amos. Versuch einen wirtschafts- und sozialgeschichten Interpretation alttestsmentlicher Texte. «Evangelische Theologie», № 33 (1973). P. 32–53.

Feuillet A. L'Universalisme et l'Alliance dans la religion d'Amos. «Bible et vie chrétienne», № 17 (1957). P. 17–29.

Firth D.G. Promise as Polemic: Levels of Meaning in Amos 9,11–15. «Old Testament Essays», № 9 (1996). P. 372–382.

Fleischer G. Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive. «Bonner Biblische Beiträge», № 74 (1989).

Foresti F. Funzione semantica dei brani participiali di Amos 4,13; 5:8s; 9:5s. «Biblica», № 62 (1981). P. 169–184.

Fransen I. La Moisson du Seigneur: le livre d'Amos. «Bible et vie chrétienne», № 32 (1960). P. 27–36.

Fritz V. Amosbuch, Amos-Schule und historischer Amos. In: *Fritz V. et alii (ed.).* Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65, Geburtstag. «Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 185 (1989). P. 29–43.

Garbini G. La «deportazione di Salomone» (Am 1,6–11). In: *Garrone D., Israel F (edd.).* Storia e tradizioni d'Israele. Scritti in onore di J.A. Soggin. Brescia, 1991. P. 89–98.

García-Treto F.O. A Reader-Response Approach to Prophetic Conflict: the Case of Amos 7,10–17. In: *Exum J.C., Clines D.J.A. (edd.).* The New Literary Criticism and the Hebrew Bible. «Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Series», № 143 (1993). P. 114–124.

Gese H. Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches. «Vetus Testamentum», № 12 (1962). P. 417–438.

Gese H. Komposition bei Amos. «Vetus Testamentum Supplementum», № 32 (1981). P. 74–95.

Gese H. Amos 8,4–8: Der kosmische Frevel händlerischer Habgier. In: *Fritz V. et alii (ed.).* Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65, Geburtstag. «Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 185 (1989). P. 59–72.

Giles T. Note on the Vocation of Amos in 7:14. «Journal of Biblical Literature», № 111 (1992). P. 690–692.

Gitay Y. A Study of Amos's Art of Speech: A Rhetorical Analysis of Amos 3:1–15. «Catholic Biblical Quarterly», № 42 (1980). P. 293–309.

Gosse B. Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l'histoire deutéronomique. «Vetus Testamentum», № 38 (1988). P. 22–40.

Haldar A. Associations of Cult Orophets, among the Ancient Semites. Uppsala, 1945.

Hayes J.H. Amos. The Eighth-Century Prophet: His Time and His Preaching. Nashville, 1988.

Hernando E. Pueblo de Dios y convivencia humana (Amós-Oseas). «Lumen», № 24 (1975). P. 385–411.

Horst F. Die Doxologien in Amosbuch. München, 1961.

Hunter A.V. Seek the Lord! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah and Zephaniah. Baltimore, 1982.

Jaruzelska I. Amos and the officialdom in the Kingdom of Israel: The socioeconomic position of the officials in the light of the biblical, the epigraphic and archaeological evidence. Poznan, 1998.

Jaruzelska I. People pronouncing Sentences in Court: Amos 5,7–12.16–17: An Attempt at Sociological Identification. «Folia Orientalia», № 30 (1994). P. 77–94.

Jaruzelska I. Social Structure in the Kingdom of Israel in the Eighth Century B.C. as Reflected in the Book of Amos. «Folia Orientalia», № 29 (1992–93). P. 91–117.

Jaruzelska I. Amos et Osée face aux rois d'Israël. In: Prophètes et rois: Bible et proche-orient. Paris, 2001. P. 145–176.

Jeremias J. Am 8,4–7 — ein Kommentar zu 2,6f. In: *Gross W. et alii (ed.).* Text, Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag. St. Ottilien, 1991. P. 205–220.

Jeremias J. Amos 3–6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches. «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 100 (1988 Supplement). P. 123–138.

Lang B. Sklaven und Unfreie im Buch Amos. «Vetus Testamentum», № 31 (1981). P. 482–488.

Jeremias J. Amos 3–6: From Oral Word to the Text. In: *Tucker et alii (edd.).* Canon, Theology and Old Testament Interpretation. Essay in Honor of Brevards S. Childs. Philadelphia, 1988. P. 217–229.

Jeremias J. Das unzugängliche Heiligtun. Zum letzten Vision des Amos (Am 9,1–4). In: *Id.* Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton. Tübingen, 1996. P. 244–256.

Jeremias J. Die Anfränge des Dodekapropheton: Hosea und Amos. «Vetus Testamentum, Supplementum», № 61 (1992). P. 87–106.

Jeremias J. Jakob im Amosbuch. In: *Görg M., Müller A.R. (edd.).* Die Väter Israels: Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament: Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag. Stuttgart, 1989. P. 139–154.

Jeremias J. The Interrelationship Between Amos and Hosea. In: *Watts J.W., House P.R. (edd.).* Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts. «Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Series», № 235 (1996). P. 171–186.

Jeremias J. Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch. In: *Fritz V. et alii (ed.).* Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65, Geburtstag. «Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 185 (1989). P. 82–97.

Kapelrud A.S. New Ideas in Amos. «Vetus Testamentum, Supplements», № 15 (1966). P. 193–206.

Kleven T. The Cows of Bashan: a Single Metaphor at Amos 4:1–3. «Catholic Biblical Quarterly», № 58 (1996). P. 215–227.

Koch K. Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amosbuches. «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 86 (1974). P. 504–537.

Köckert M. Das Gesetz und die Propheten in Amos 1–2. In: *Hausmann J., Zobel H.-J. (edd.).* Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65. Geburtstag. Stuttgart-Berlin-Köln, 1992. P. 145–154.

Lang M., Messner R. «Gott erbaut sein himmlisches Heiligtum». Zur Bedeutung von אגדה in Am 9,6. «Biblica», № 82 (2001). P. 93–98.

Levin Ch. Amos und Jerobeam II. «Vetus Testamentum», № 45 (1995). P. 307–317.

Linville J.R. Visions and Voices: Amos 7–9. «Biblica», № 1 (1999). P. 22–42.

Linville J.R. What Does «It» Mean? Interpretation at the Point of No Return in Amos 1–2. «Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches», № 8 (2000). P. 400–424.

Lust J. Remarks on the Redaction of Amos V 4–5,14–15. «Oudtestamentische Studiën», № 21 (1981). P. 129–154.

Maag V. Wort, Botschaft und Begriffswelt des Buches Amos. Leiden, 1951.

Marrs R.R. Amos and the Power of Proclamation. «Restoration Quarterly», № 40 (1998). P. 13–24.

Martin-Achard R. Amos. L'homme, le message, l'influence. Genève, 1984.

Martin-Achard R. La predication d'Amos. Remarques exégétiques et homiletiques. «Études Théologiques et Religieuses», № 41 (1966). P. 13–19.

McComiskey Th.E. The Hymnic Elements of the Prophesy of Amos: A Study of Form-critical Methodology. «Journal of the Evangelical Theological Society», № 30 (1987). P. 139–157.

Melugin R.F. Amos in Recent Research. «Currents in Research. Biblical Studies», № 6 (1998). P. 65–101.

Melugin R.F. The Formation of Amos: An Analysis of Exegetical Method. «Society of Biblical Literature, Seminar Papers». Missoula, 1978.

Misttael Y. Behold, the Days are Coming Upon You (Amos 4:1–3). «Beth Miqra», № 36 (1990–91). P. 160–165 (на иврите).

Moreau M. Sur un commentaire d'Amos. De Doctrina Christiana IV, VII, 15–21 sur Amos VI, 1–6. «Bible de Tous le Temps», № 3 (1986). P. 313–322.

Motyer J.A. El día del león: el mensaje de justicia del profeta Amós. Buenos Aires, 1980.

Neher A. Amos. Contribution à l'étude du Prophètisme. Paris, 1950.

Nicolò M. Loss. Amos e introduzione al profetismo biblico. Roma, 1979.

Niemann H.M. Theologie in geographischem Gewand; zum Wachstumprozess der Völkerspruchsammlung Amos 1–2. In: *Niemann et alii (edd.).* Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. Festschrift für Klaus-Dietrich Schunk zu seinem 65. Geburtstag. Frankfurt a.M., 1994. P. 177–196.

Nobile M. Il profetismo dell'VIII–VII sec. a.C. Quale approccio? «Ricerche storico-bibliche», № 2 (1993). P. 105–122.

Noble P.R. «I will not bring it back» (Am 1,3): A deliberately ambiguous oracle? «ExpTim», № 106 (1994). P. 105–109.

Noble P.R. Israel among the nations (Am 1,3–2,16). «Horizons in Biblical Theology», № 15 (1993). P. 56–82.

Noble P.R. Amos 6,10. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» (1999). P. 419–422.

Noble P.R. Amos and Amaziah in Context. Synchronic and Diacronic Approaches to Amos 7–8. «Catholic Biblical Quarterly», № 60 (1998). P. 423–439.

Noble P.R. Amos' Absolute «No». «Vetus Testamentum», № 47 (1997). P. 329–340.

*Noble P.R.*The Literary Structure of Amos: A Thematic Analysis. «Journal of Biblical Literature», № 114 (1995). P. 209–226.

Ouellette J. Le mur d'étain dans Amos VII, 7–9. «Revue Biblique», № 3 (1973).

Paas S. De Here als Schepper en Koning: de Hymnen in Amos. «Nederlands Theologisch Tijdschrift», № 49 (1995). P. 124–139.

Paul Sh.M. A Literature Reinvestigation of the Authenticity of the Oracles against the Nations of Amos. In: *Mélanges H. Cazelles (ed.).* De la Tôrah au Messie. Paris, 1981. P. 181–204.

Paul Sh.M. Amos 1:3–2:3: A Concatenous Literary Pattern. «Journal of Biblical Literature», № 90 (1971). P. 397–403.

Pfeifer G. «Rettung» als Beweis der Vernichtung (Am 3,12). «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 100 (1988). P. 269–277.

Pfeifer G. Denkformanalyse als exegetische Methode erläutert an Amos 1,2–2,16. «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 88 (1976). P. 56–71.

Pikaza X. Amos y la tierra de los pobres. In: *Id.* La Biblia y la teologia de la historia: tierra y promesa de Dios. Madrid, 1972. P. 112–119.

Polley M.E. Amos and the Davidic Empire: A Socio-Historical Approach. New York — Oxford, 1989.

Priotto M. Le visioni di Amos 7–9: castigo e salvezza. «Parole di vita», № 2 (2009). P. 35–43.

Pschibille J. Hat der Löwe erneut gebrüllt? Sprachliche, formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten in der Verkündigung Jeremias und Amos. «Biblisch-Theologische Studien», № 41 (2001).

Rad G., von. The Origin of the Concept of the Day of Jahweh. «Journal of Semitic Studies», № 4 (1959). P. 97–108.

Randellini L. Il profeta Amos difensore dei poveri. «Bolletino dell'Amicizia Ebraico-Cristiana di Firenze», № 6 (1971). P. 35–43.

Randellini L. Ricchi e poveri nel libro del profeta Amos. «Studii Biblici Franciscani. Liber annuus II». Jerusalem, 1952. P. 5–86.

Renaud B. Genèse et théologie d'Amos 3,3–8. In: *Caquot A., Delcor M. (edd.).* Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles. «Alter Orient und Altes Testament», № 212 (1981). P. 353–372.

Reventlow H. Das Amt des Propheten bei Amos. Göttingen, 1962.

Richard E. The Creative Use of Amos by the Autor of Acts. «Novum Testamentum», № 24 (1982). P. 27–53.

Rick B.W. The Doxologies of Amos: A Study of Their Structure and Theology. «The Theological Educator», № 52 (1995). P. 47–57.

Roberts H.C. la época de Amós y la justicia social. «The Bible Translator», № 50 (1993). P. 95–106.

Roberts J.J.M. Amos 6,1–7. In: *Butler J.T., Conrad E.W., Ollenburger B.C. (edd.).* Understanding the Word. Essays in Honor of Bernhard Anderson. «Journal for Study of the Old Testament, Suppl. Series», № 37 (1985). P. 155–156.

Robscheit H. Die thora bei Amos und Hosea. «Evangelische Theologie», № 10 (1950–51). P. 26–38.

Romer T. Amos: les fundaments de sa prophétie. «Foi et Vie», № 23 (1984).

Rösel H.N. Kleine Studien zur Auslegung des Amosbuches. «Biblische Zeitschrift», № 42 (1998). P. 2–18.

Rosenbaum S.N. Northern Amos Revisited. Two Philological Suggestion. «Hebrew Studies», № 18 (1977). P. 132–148.

Rottzoll D.U. Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs. «Beihefre zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 243 (1996).

Rudolph W. Schwierige Amosstellen. In: Wort und Geschichte. «Altes Testament und Alter Orient», 18. Neukirchen, 1973. P. 157–162.

Ruiz Gonzales G. Don Isaak Abarbanel y su comentario al libro de Amós. Texto hebreo del manuscrito de El Escorial, traducción y notas. Madrid, 1984.

Ruiz Gonzales G. Comentarios hebreos medievales al libro de Amós. Traducción y notas a los Comentarios de Rashi, E. de Beaugency, A. 'inb Ezra, D. Quimhi, J. 'ibn Caspî. Madrid, 1987.

Sacchi P. La conoscenza presso gli ebrei da Amos all'essenismo. «Ricerche storico-bibliche», № 1 (1989). P. 123–149.

Sansoni C. Amos, uomo del suo tempo. «Bibbia e Oriente», № 10 (1968). P. 253–265.

Schart A. Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches. Neuarbeitungen von Amos in Rahmen schriftübergreifender Redaktionsprozesse. «Beihefre zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 260 (1997).

Schmidt W.H. Die deuteronomistiche Redaktion des Amosbuches. «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 77 (1965). P. 168–193.

Schottroff W. Auferstanden aus Ruinen (Amos 6,1–14). In: Die kostbare Liebe zum Leben. München, 1991. P. 107–124.

Schult H. Amos 7,15a und die Legitimation des Aussenseiters. In: *Wolff H.W. (ed.).* Probleme Biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. München, 1971. P. 462–478.

Schwantes M. «A terra não pode suportar suas palavras» (Am 7,10): reflexão e estudo sobre Amos. São Paulo, 2004.

Seierstad I.P. Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Hosea und Jeremia. Oslo, 1946.

Selms A., van. Studies in the books of Hosea and Amos. Potchefstroom, 1964–65.

Sicre J.L. «Con los pobres de la tierra». La justicia social en los profetas de Istael. Madrid, 1985. P. 87–168.

Sicre J.L. Los dioses olvidados. Madrid, 1979. P. 109–116.

Sievi J. Weissage über mein Volk Israel. Der Prophet Amos-Zeit, Persönlichkeit, Botschaft. «Bibel und Kirche», № 22 (1967). P. 110–123.

Silva A.J., da. A voz necessária. Encontro com os Profetas de século VIII a.C. São Paulo, 1998.

Simian-Yofre H. Amos 5,4–6.14.15 nel libro dei Dodici Profeti. In: *Manfredi S., Passaro A. (edd.).* Abscondita in lucem. Scritti in onore di mons. Benedetto Rocco. «ho Theológos», № 14 (1998). P. 73–87.

Simian-Yofre H. Canonicidad, sincronía y diacronía a propósito de Amós. «Efemerides Mexicana», № 44 (1997). P. 177–197.

Smend R. Das Nein des Amos. In: *Id.* Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien. Band 1. «Beiträge zur evangelischen Theologie», № 99 (1986). P. 85–103.

Snyman S.D. «Violence» in Amos 3,10 and 6,3. «Ephemerides theologicae Lovanienses», № 71 (1995). P. 30–47.

Snyman S.D. A Note on Ashdod and Egypt in Amos III 9. «Vetus Testamentum», № 44 (1994). P. 559–562.

Spreafico A. Amos: struttura formale e spunti per una interpretazione. «Rivista Biblica», № 29 (1981). P. 147–176.

Spreafico A. Il povero come giusto in un contesto di ingiustizia. «Ricerche storico-bibliche», № 1–2 (2002). P. 47–54.

Steinmann A.E. The Order of Amos's Oracles against the Nations: 1,3–2:16. «Journal of Biblical Literature», № 111 (1992). P. 683–689.

Stoebe H.J. Noch einmal zu Amos VII 10–17. «Vetus Testamentum», № 39 (1989). P.341–354.

Story C.I.K. Amos — Prophet of praise. «Vetus Testamentum», № 30 (1980). P. 67–80.

Strijdom P.D.F. What Tekoa did to Amos? «Old Testament Essays», № 9/2 (1996). P. 273–293.

Szabó A. Textual Problems in Amos and Hosea. «Vetus Testamentum», № 25 (1975). P. 500–524.

Terblanche M.D. Rosen und Lavendel nach Blut und Eisen: Intertextuality in the Book of Amos. «Old Testament Essays», № 10 (1997). P. 312–321.

Terrien S. Amos and Wisdom. In: Israel's Prophetic Heritage. New York, 1962. P. 108–115.

Tromp N.J. Amos V 1–17: Towards a Stilistic and Rhetorical Analysis. «Oudtestamentische Studiën», № 23 (1984). P. 56–84.

Tourn G. Amos, profeta della giustizia. Torino, 1972.

Uehlinger C. Der Herr auf der Zinnmauer. Zur dritten Amos-Vision (Am VII:7–8). «Biblische Notizen»№ 48 (1989). P. 89–104.

Ulrichsen J.H. Orakłene i Amos 1,3ff. «Norsk Teologisk Tidsskrift», № 85 (1984). P. 39–54.

Ulrichsen J.H. Der Einschub Amos 4:7b–8": Sprachliche Erwägunger zu einem umstrittenen Text. «Orientalia Suecana», № 41–42 (1992–93). P. 284–298.

Utzschneider H. Die Amazjaerzählung (Am 7,10–17) zwischen Literatur und Historie. «Biblische Notizen»№ 41 (1988). P. 76–101.

Valle J.L., del. Amos: Justicia & Poder. «Biblia y Fe», № 1 (1994). P. 28–42.

Varadi M. Il profeta Amos. Firenze, 1947.

Vecchia F., della. Crisi e profezia: il caso di Amos. In: «Servizio della Parola». Brescia, 1994.

Vesco J.L. Amos de Teqoa, défenseur de l'homme. «Revue Biblique», № 4 (1980). P. 481–513.

Virgulin S. Gli oracoli contro le nazioni (Am 1,3–2,16). «Parola, Spirito e Vita», № 27 (1993).

Virgili dal Prà R. Il culto tra idolatria e ortodossia (lettura di Amos 5:18–27). «Parola, spirito e vita», № 46 (2002). P. 29–40.

Vollmer J. Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja. Berlin, 1971.

Vuilleumier-Bessard R. La tradition cultuelle d'Israel dans la prophétie d'Amos et d'Osée. Neuchâtel, 1960.

Waard J., de. Translation techniques used by the greek translators of Amos. «Biblica», № 3 (1978).

Waard J., de. Le Dieu créateur dans l'hymne du livre d'Amos. «Foi et Vie», № 5 (1984). P. 35–42.

Waard J., de. The Chiastic Structure Amos V 1–17. «Vetus Testamentum», № 27 (1977). P. 170–177.

Waard J., de, Smalley W. A Translator's Handbook on the Book of Amos. New York, 1979.

Wagner S. Überlegungen zur Beziebung des Propheten Amos zum Südreich. «Theologische Literaturzeitung», № 96 (1971). P. 654–670.

Wgner S. Überlegungen zur Frage nach den Beziehungen des Propheten Amos zum Südreich. In: *Id.* Ausgewählte Aufsätze zum Alten Testament. «Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 240 (1996). P. 57–82.

Wal A., van der. Amos, een systematische literaturlist. Amsterdam, 1981.

Ward J.M. Amos& Isaiah: Prophets and the Word of God. Nashville, 1969.

Watts J.D.W Vision and Prophesy in Amos. Expanded Anniversary Edition. Macon, 1997.

Weigl M. Eine «unendliche Geschichte»: ’nk (Am 7,7–8). «Biblica», № 76 (1995). P. 343–387.

Weippert H. Amos. Seine Bilder und ihr Milieu. In: *Weippert H. et alii.* Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien. «Orbis Biblicus et Orientalis», № 64 (1985). P. 1–29.

Weiss M. Concerning Amos' Repudiation of the Cult: Amos 5,21–24. In: *Wright D.P., Freedmam D.N., Huvitz A. (edd.).* Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom. Winona Lake, 1995. P. 199–214.

Werlitz J. Amos und sein Biograph (Am 7,10–17). «Biblische Zeitschrift», № 44 (2000). P. 233–251.

Williamson H.G.M. The Prophet and the Plumb-line: A Redaction-Critical Study of Amos VII. «Oudtestamentische Studiën», № 26 (1990). P. 101–121.

Wolff H.W Amos' geistige Heimat. Neukirchen, 1964.

Wolters A. Wordplay and Dialect in Amos 8:1–2. «Journal of the Evangelical Theological Society», № 31 (1988). P. 407–411.

Würthwein E. Amos-Studien. «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 62 (1960). P. 16–24.

Zalcman L. Astronomical Illusions in Amos. «Journal of Biblical Literature», № 100 (1981). P. 53–58.

Арсений (Соколов), иером. Исторический контекст книги пророка Амоса. «Церковь и время», № 24 (2003). С. 92–103.

Арсений (Соколов), иером. Пастух из Фекои. «Церковь и время», № 32 (2005). С. 143–151.

Арсений (Соколов), иером. Книга пророка Амоса как литературное произведение. «Церковь и время», № 33 (2005). С. 43–66.

Арсений (Соколов), игум. Пророчества против язычников в книге пророка Амоса. «Церковь и время», № 50 (2010). С. 100–148.

Селезнев М. Амос 7:14 и пророческая риторика. В сб.: *Лезов С.В., Тищенко С.В. (ред.).* Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 1. Москва, 1998. С. 113–122.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Орацио Симиан-Йофре[944]

Богословское послание Книги пророка Амоса

Глава из книги: *Simian-Yofre H.* Amos: nuova versione, introduzione e commento. Milano, 2002.
Перевод с итальянского: игум. Арсений (Соколов)

1. Профетизм в Израиле: пророки против пророков

Амос возражает против того, чтобы его называли пророком (*наби*), но не отказывается от своей пророческой миссии (Ам 7:14–15). Эта отрицательная оценка пророчества или, точнее, «*наби*'изма»), как кажется, совпадает с большей частью пророческих текстов и, можно сказать, задает тему этой проблематике.

В биографической части *книги пророка Исайи* наименование *наби* появляется с артиклем (*ha-ннаби*) в (Ис 37:2; 38:1; 39:3) и относится к самому Исайе. За пределами этих текстов о *наби* говорится еще в трех местах, и во всех трех — в негативном контексте. В Ис 3:2–3 — в перечислении титулов и занятий, которые уже не годны для управления народом, становятся непригодными для того, чтобы представлять народ: вождь и воин, судья и пророк (*наби*), прозорливец и старец. Ис 9:14–15 объявляет об устранении тех, кто могли бы быть руководителями народа (старец, знатный и *наби*), но оказались неверны своим обязанностям. Наконец, в Ис 28:7 *наби* соседствует со священником в шатании от крепких напитков: образ неспособности управлять народом.

Намного чаще, 44 раза, термин *наби* в единственном числе встречается у *Иеремии*. Помимо обычного использования — в третьем лице о самом пророке Иеремии или о другом пророке,

---

[944] Профессор экзегетики и библейского богословия в Pontificio Istituto Biblico, Рим.

Анании — говорится также от имени Яхве об освящении Иеремии «пророком для народов» (Иер 1:5). Часто *наби* включен в группы или категории людей, порицаемых за бесчестие (священник и *наби*, Иер 6:13; 8:10) и нечистоту и лицемерие (Иер 23:11). Так же — в провозглашении о наказании «пророков и священников» вместе (Иер 14:18) и в презрительных речах врагов Иеремии (Иер 18:18).

В Иер 23, в дискуссии о критериях различения истинных и ложных пророков, слово «пророк» несколько раз употреблено во множественном числе (*невиим*) (к ложным пророкам относятся те, которые предсказывают мир: ср. Иер 28:9). Истинные пророки — это те, которые получили видение или слово от Господа (Иер 23:28); лживые — те, которые «выдумывают» видения или получают их от кого-то иного (Иер 23:16,18,21,25–27,30), вводя своими лживыми словами народ в заблуждение (Иер 23:32). Господь накажет претендующих на то, чтобы говорить от Его имени (Иер 32:31,34). Исключительно интересен призыв спрашивать: «Что ответил Господь?» (Иер 23:35), вместо того, чтобы претендовать на собственное обладание словом Господним (Иер 23:36). В этом стихе говорится: «Ибо словом (*hа-ммасса*)[945] Господним будет для каждого его собственное слово (*деваро*)». То есть, когда к слову Господнему, передаваемому Его пророками, больше не прислушиваются, людям для нахождения пути остаются лишь двусмысленные человеческие рассуждения.

Используя термин *наби* в более узком смысле, *Иезекииль* пользуется теми же аргументами, что и Иеремия: присутствие истинного пророка (самого Иезекииля) как свидетеля слова Господа в своем народе (Иез 2:5; 33:33) противопоставлено безумным пророкам, следующим собственному духу и говорящим о том, чего они не видели (Иез 13:3), и пророкам, «видящим пустое и предвещающим ложь» (Иез 13:9). Иезекииль, также как и Иеремия, посвящает одну из своих речей (Иез 14:4,7,9–10) отношению к пророками и говорит о том, каковы условия для подлинной консультации у пророка и каковы последствия незаконной консультации, как для того, кто

---

[945] У этого слова имеется омоним, означающий «вес», «тяжесть» (ср., напр. Исх 23:5. Иер 17:21). Поэтому в русском Синод. пер. и в пер. архим. Макария (Глухарева) читаем: «бременем будет человеку слово его». — *Прим. пер*

за такой консультацией обращается, так и для пророка, который ему отвечает[946].

В книге *Двенадцати пророков*, если оставить в стороне тексты, в которых *наби* прилагается к пророкам в качестве титула (Авв 1:1; 3:1. Агг 1:1,3,12; 2:1,10. Зах 1:1,7 и Мал 3:23, где говорится о Илие), этот термин также встречается в многочисленных текстах, говорящих о недоверии к *невиим.*

В положительном смысле упомянуты пророки в Ам 2:11–12; в Ам 3:7 о них говорится как о рабах Божьих. Первый текст, где говорится о поставлении пророков «из сыновей ваших» очень близок обетованию, содержащемуся в Иоил 3:1[947], где, однако, использовано не существительное *наби*, а глагол, означающий «быть пророком», «пророчествовать».

К *Осии* титул *наби* не прилагается, не применяется в отношении его и глагол «пророчествовать». Кажется, что и *наби*[948] в Ос 9:7 невозможно отнести к самому пророку Осии. Напротив, он говотит о «падении» пророков вместе со священниками (Ос 4:5). Положительное упоминание о пророках у Амоса и Осии встречается только тогда, когда говорится о времени странствования Израиля по пустыне. Осия, как кажется, соединяет традиционное представление о Моисее-пророке с трудно соотносимым с этим представлением взглядом традиции на пророков тех времен (Ос 6:5; 12:14[949], но не 12:11[950]).

Михей обвиняет *невиим* в продажности (Мих 3:5,11). *Софония* описывает пророков как людей легкомысленных и вероломных (Соф 3:4).

В книге пророка *Захарии* имеется одно откровенное противопоставление. С одной стороны, говорится положительно о «первых» пророках (*hа-нневиим hа-ришоним*), названных также «рабами Моими пророками» — легитимных пророках, спустя некоторое время исчезнувших, которые предостерегали предыдущее поколе-

---

[946] См., напр.: *Nay R.* Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung der Ältestenperikope Ez 14:1–11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8–11 und Ez 20. «Analecta Biblica», № 141. Roma, 1999.

[947] В Синод. пер.: 2:28. — *Прим пер.*

[948] В Синод. пер.: прорицатель. — *Прим. пер.*

[949] В Синод. пер.: 12:13. — *Прим пер*

[950] В Синод. пер.: 12:10. — *Прим. пер.*

ние. Слова тех пророков были действенны и «отцы» современников Захарии обратились (Зах 1:4–6). Им противопоставлены «современные» пророки. После одной консультации у священников и пророков по вопросу поста (Зах 7:3), звучит ясный ответ Захарии: необходимо продолжать слушать прежних пророков (*ћа-нневиим ћа-ришоним*, Зах 7:7). Они провозглашали о необходимости совершать правый суд, являть милость и сострадание друг ко другу, не притеснять вдову и сироту, ни пришельца и бедняка (Зах 7:9–10). Однако, «отцы» «сердце свое окаменили, чтобы не слышать закона и слов, которые посылал Господь Саваоф Духом Своим через прежних пророков» (Зах 7:12) — и таким образом оказались достойными наказания. Кто именно назван здесь «первыми[951] пророками», определить трудно. Мы знаем лишь, что учение Захарии вполне соответствует тому, которое за двести лет до него выражал Амос. Лишь в Зах 8:9 звучит призыв слушать слова современных пророков, «бывших при основании дома Господа».

Великое очищение, предвозвещенное в Зах 13, включает истребление идолов и поставленных на тот же уровень пророков[952] и нечистого духа (Зах 13:2). Тот, кто будет претендовать на то, чтобы быть пророком, будет проклят своими родителями за то, что прорицает (Зах 13:3). И устыдятся пророки своих ложных видений, о которых они объявляли (Зах 13:4) и отрекутся от звания *наби* (Зах 13:5).

Сопоставление этих текстов заставляет думать, что (если мы принимаем традиционную хронологизацию пророческих книг), Амос является отправной точкой критического взгляда на *наби*'изм, отрицательное отношение к которому проходит через книги Исайи, Иеремии, Иезекииля и достигает последних из Двенадцати пророков. В любом случае, ясно, что ко времени редактирования книги Двенадцати и книг великих пророков пророческий институт пал настолько, что стало необходимо возвращаться ко временам странствования по пустыне, чтобы найти среди предков таких пророков, которые достойны этого имени. На другом конце этого периода ожидания находится надежда на то, что после очищения Своего народа Господь вновь воздвигнет пророков по Духу Своему.

---

[951] В Синод. пер.: прежние. — *Прим. пер.*

[952] В Синод. пер.: лжепророков. — *Прим. пер*

2. Критика монархии, священства и культа

Суть этой критики хорошо проявляется в сравнении с критикой современника Амоса — Осии. Оба пророка посвящают ей значительную часть своего пророчества.

Критика Амосом царской власти отражает исторический момент, отличный от времени Осии, несмотря на то, что пророки были современниками и пророчествовали в одном и том же царстве. Амос хоть и атакует царя Иеровоама (Ам 7:10–17), но в то же время другие его обвинения против царствующего дома представляют собой лишь непрямые намеки, которые нужно еще суметь разгадать. Информация, представленная в ВН, позволяет предположить, что Иеровоам II был сильной личностью, с ним нужно было избегать прямого столкновения. Очевидно, что проповедь Амоса приходилась на время, когда Иеровоам II был еще жив.

Осия более выразителен, более детален и настойчив в обличении слабости царского двора и незаконного вмешательства священников в сельскую жизнь. Неприкрытое презрение к царям, демонстрируемое Осией, понятно в случае, если последние были теми марионетками, которые появились после смерти Иеровоама и о которых пишет Четвертая книга Царств. Через год или два после проповеди Амоса ситуация в Северном царстве сильно изменилась.

Проповедь одного и другого пророка соответствует, таким образом, тому немногому, что нам известно об этом периоде и тем хронологическим сообщениям, что представлены в надписаниях книг Амоса и Осии.

Отличие наблюдается и в критике института священства. У Амоса эксплицитно критика *священников* выражена лишь в 7:10–17, где говорится об Амасии, вефильском священнике.

Священством, видимо, находилось под покровительством политической власти и обладало экономическими привилегиями. Выразительные заявления против него оборачиваются настойчивым отвержением и осмеянием паломничеств к святилищам в Вефиле, Галгале (Ам 4:4–5; 5:5–6) и также в Вирсавии (Ам 5:5). Если Ам 4:4–5 может заставить думать о том, что острие критики направлено лишь на нечистоту культовых форм, которые сами по себе еще не исключают некоей легитимности культа, когда он сво-

бодного от такой нечистоты, то противопоставление выражений «искать святилища» (со всеми смыслами глагола «искать») и «искать Господа» (Ам 5:4–6) не оставляет сомнений в радикальности критики культового института.

У Амоса *святилища* представляют собой беззаконную помесь власти и религии, что разлагает и ту, и другую. Его обвинение против культового института, столь же радикальное, как обвинение Осии против религии, сконцентрировано на святилищах и выражено в «пятом видении» (Ам 9:1–4), в котором Амос получает повеление поразить храмовые капители — для того, чтобы все здание потряслось и рухнуло.

Декларация Амасии, что Вефиль есть «святыня царя» (Ам 7:13), открывает суть критики святилищ Амосом. На этот единственный намек можно было бы не обратить внимания, если б не было текстов Осии, которые многократно указывают на постоянное присутствие в жизни народа «храма» и его служителей.

Отсутствие во времена Осии сильного царя, возможно, оказалось благоприятным для различных групп священников и других функционеров, позволило им усилить свою власть. Такая ситуация не проглядывается в книге Амоса.

Пророчество Осии направлено против яхвистских *священников*, зараженных той или иной формой ваализма, возможно, культом плодородия (Ос 4), и против вдохновителей такой молитвы, которая исполнена более претенциозностью, чем доверием (Ос 6:1–3). Яхве в их представлениях очень похож на природные божества, ритмично чередующие периоды наказаний и прощений в соответствии с естественной регулярностью времен года. Эти божества тоже присутствуют в книге Осии, по крайней мере, имплицитно: Ос 7:3–7.

В Ос 8 критика властных группировок, в частности священнических, манипулирующих государством, становится очень выразительной. Золотой вефильский телец, конкретная репрезентация всего культа и всей религии Северного царства, неспособен никого спасти: «Оставил тебя телец твой, Самария!» (Ос 8:5). Пусть хоть сколь умножаются святилища — теперь уже не важно, посвященные Яхве или Ваалу — религия, превращенная в инструмент политической власти, не сможет ни сшить разорванный завет, ни вернуть расположение Господа (Ос 8:1).

Телец для Осии — образ и символ всего культа (возможно, легитимного). Нелегитимной является, в любом случае, поиск решения, на частном и общественном уровне, с помощью учреждения, которое потеряло свою функциональность. Такой телец неспособен помочь народу. У Амоса этот образ отсутствует.

Если священство, храм и все, что они представляют, подпадают под критику Амоса и Осии, нужно ждать и критики *культа*, неприятного Богу и потому бесполезного.

Осия осуждает умножение алтарей и жертвоприношений (Ос 8:11), но не входит в культовые частности. Ос 9:1–9 говорит не только о физической невозможности реализации культа в состоянии плена в чужой стране, но и радикально отвергает культ как таковой. Пророк требует прекратить использовать культ для уклонения от заслуженного изгнания, этот культ не принесет пользы ни сам по себе, ни тем более в чужой земле. Текст не предлагает решения по выходу из этого положения (культ и прорицание как средства поддержки со стороны Господа деквалифицированы), кроме разве что принятия ситуации плена и наказания: «Да узнает Израиль». «Знать» здесь означает признавать, что «пришли дни посещения, пришли дни воздаяния» Господня (Ос 9:7а).

Амос в критике культа более подробен и конкретен, чем Осия. Помимо намеков на «храм» и святилища в Ам 3:14; 4:4–5; 5:5, а также, возможно, на культовые праздники, которые обратятся в траур (Ам 8:10) и на нелигитимные клятвы (Ам 8:14), Ам 5:21–25 выразительно утверждает отвержение Господом конкретных форм культа. Это отвержение тесно связано с провозглашением «Дня Господня» как дня наказания и, еще более — с восстановлением того божественного порядка, который был нарушен. Осия, в свою очередь, не пользуется категорией «Дня Господня», но вводит понятие «дни посещения/расплаты/кары».

Критика основных институтов (царской власти, священства и культа) была вызвана их неспособностью решить общественные проблемы того времени. Осуждение религиозной ситуации в Израиле включает в себя обвинение в нарушениях норм социальной справедливости, соблюдение которых по самой своей природе должно быть обеспечиваемо представителями власти, в том числе, возможно, и священниками.

Первые обвинения в этой связи, которые выдвигает Амос, устанавливают отношения между социальными и религиозными аспектами жизни. Так, в Ам 2:4 «совращение с пути» связано с «отвержением закона», но не исключает полностью и стремления к ложным религиозным ценностям, представленным идолами. Нарушение закона о залогах (Ам 2:8) является посягательством на законы о братстве, но также и превращает культовое место в «дом бога[953] *их*», чем обозначаются божества, отличные от Яхве. В Ам 8:4–5 злодеи, обманывающие и эксплуатирующего ближнего — те же самые люди, которые соблюдают праздники новолуний и хранят субботу.

Другие обвинения относятся к некомпетентности и недееспособности власти, которая не может положить конец бесчинствам, таким как насилие и грабеж (Ам 3:10), притеснение бедного (4:1), вымогательство имущества у нуждающихся (5:11–12), юридические беззакония в трибуналах (Ам 5:7,10,15,24) и накопление неправедного богатства (Ам 6:4–6; 8:4–6). Эти обвинения отстоят далеко от парадигматических обвинений в адрес Тира и Эдома, состоящих в том, что те «не помнят братского союза» и без сострадания «преследуют брата своего мечом» (Ам 1:9,11). То, что обвинения относятся к властям, на это у Амоса немекается одной загадочной фразой, которую можно перевести так: «Чтобы не имел успеха дом Иосифа»[954] (Ам 5:6), и одним упоминанием о военных столкновениях (Ам 5:3). Это наказания за нечто большее, чем частные правонарушения обычного человека.

Если во времена Осии, при институциональном кризисе, обвинение в социальных беззакониях отходит на второй план, до тех пор, пока общество не будет восстановлено как единое целое, то во времена Амоса, напротив, стабильность царства Иеровоама II благоприятствует социальным беззакониям и эксплуатации, которые и обозначаются пророком без промедления.

3. Противопоставление культа и истории

Беспокойство Амоса о частных и публичных проблемах своего времени, как впоследствии забота о том же Осии, Исайи и Иеремии,

---

[953] В Синод. пер.: богов. — *Прим. пер.*

[954] В Синод. пер.: чтобы Он не устремился на дом Иосифов. — *Прим. пер*

заставляет их искать в истории своего народа корни прогрессирующего удаления от Бога.

Ироничные слова о культе в Ам 4:4–5 как о «месте», где сокрыты истинные материальные и духовные проблемы народа, ведут к серии констатаций и упреков (Ам 4:6–11), построенных, по крайней мере с 7-го стиха, как напоминания об исторических событиях исхода и странствования по пустыне, а также об истории гибели Содома и Гоморры. Ам 5:25 также отсылает ко времени, проведенном в пустыне, а Ам 2:9–10 — ко времени завоевания земли.

Похожим образом и Осия обращается к истории на протяжении своего пророчества — к событиям в Галгале (Ос 4:15; 9:5; 12:12[955]) и в Гиве (Ос 5:8; 9:9; 10:9), пережив которые, народ ничему не научился. Сверх этого, имеются напоминания о действиях пророков в пустыне, позабытых Ефремом, хоть он и хочет по-прежнему считаться сыном Иакова.

Так или иначе, рассуждения об упрямстве народа и о трудности или невозможности его прощения производятся на основании истории народа, а не на основании его отношений с культом. Культ, как бы говорят Амос и Осия, стал непригоден для покаяния, напротив, он противопоставлен истории как средству для обращения. Действительно, культ привлекает как некая привилегия, он монотонен, всегда равен самому себе. И народ, и индивидуум должны отстраниться от самих себя и от повседневности, чтобы участвовать в богослужении, которое ввиду своей вневременности должно вести к неизменному Богу.

Пророки, особенно Амос, Осия и Исайя не позволяют нам обольститься этой кажущейся действенностью культа для восстановления отношений народа с Богом, критикуют его и подвергают насмешкам. Они убеждены, что, если и есть возможность обращения и получения прощения, она должна исходить из сознательно переживаемой истории. Но они констатируют, что и история не оказалась *magister vitae* для жестокосердого народа, который из прошлого тяжелого опыта ничему не научился. От критики институтов (у Амоса это *наби*'изм, монархия, священство и культ) совершается переход к утверждению неспособности народа учиться

---

955 В Синод. пер.: 12:11. — *Прим. пер.*

на примере собственной истории. Пророческий дискурс у Амоса и у Осии естественным образом ведет их к рассуждению о глубокой проблеме — проблеме прощения в состоянии ожесточения и угрозы окончательного уничтожения.

4. Приговор и прощение

Первый подход к проблеме соотношения божественного прощения и божественного наказания дан в Ам 4:4–11, где показан процесс ожесточения. Оптимистическое и обнадеживающее в*и*дение будущего представлено в предупреждении о встрече с Богом в 4:12–13, в призыве искать Господа (но не в вефильском святилище — Ам 5:6), в двусмысленном обещании о голоде и жажде — но не хлеба и воды, а слов Господних (Ам 8:11), провозглашенном посреди объявления о наказании (Ам 8:12–13), и в эсхатологическом обетовании в Ам 9:11–15, тексте, от которого не следует абстрагироваться при целостном чтении книги.

Рассуждение на эту, центральную для Амоса тему, должно дополнить обращением к пророчеству Осии и к объяснениям, содержащимся в нем. Структура конфликта между ожесточением и прощением, похожая на ту, что у Амоса, находится в Ос 11 и Ос 13, текстах, соответствующих в определенном смысле Ам 4:6–13. Обетование эсхатологического спасения в Ос 14:6–9, соответствующее Ам 9:11–15, предваряется увещеванием обратиться (Ос 14:2–4) и радикальным обещанием Яхве «уврачевать отпадение» Своего народа (Ос 14:5). Эти стихи психологически и богословски направляют к следующим — к Ос 14:6–9. Некое предварение этого текста было дано в Ос 10:12, в призыве «сеять правду».

Эти содержащие обетования о восстановлении народа тексты обоих пророков, вовсе не дают оснований думать о *deus ex machina.* Быть может, некий благочестивый израильтянин, потрясенный суровостью речей пророков, включил утешительные слова в каждую из пророческих книг? Попытка удержать целокупность книг Осии и Амоса заставляет видеть в каждой из них два различных и противоречащих друг другу взгляда на историю Израиля: с одной стороны, взгляд самих пророков, с другой — взгляд некоего богословского редактора их книг. Имеется ли альтернатива такому решению?

При рассмотрении этой темы следует учитывать три антиномии, которые должны быть или разрешены, или, напротив, удержаны как составляющие проблемы, которая не поддается разрешению.

Первая антиномия — между божественной инициативой и свободой и необходимостью человеческого соработничества. В Ам 8:11–12 эта антиномия отмечена негативно желанием народа найти слово Господне, желанием, которое, по крайней мере в тот момент, не может осуществиться.

Для того, чтобы сохранить божественную инициативу, Ос 14:5 утверждает, что уврачевание отпадения предшествует обещанию реставрации. В свою очередь, уврачевание апостасии подготовлено призывом к народу возвратиться к Господу.

Эти два текста утверждают по разному одно и то же — что возвращение к Богу не является ни простым человеческим решением, ни решением Божьим. Обращение — не дверь, которая всегда отверста, к которой достаточно лишь приблизиться, чтобы увидеть благосклонное лицо отца, ожидающего сбежавшего из дома сына, но постоянный процесс взаимного сближения, в котором каждый шаг одной стороны соответствует шагу другой стороны, до тех пор, пока приближающиеся друг ко другу не узнают друг друга со всей ясностью, сменившей мглу, не позволявшую видеть лиц.

Вторая антиномия является логическим следствием первой и состоит в правосудии или наказании (первая составляющая), которые являются условием возможности спасения (вторая составляющая).

«Самарийский грех» (Ам 8:14) характеризуется Амосом как социальное и судебное беззаконие, которому не чужд культовый институт. Для Осии «грех Ефрема» включает в себя связи с иноземными державами, надеждами на военные средства, наличием монархии, которую Яхве не может принять, потерю смысла профетизма и извращение культа.

Правомерно ли думать, что греховные действия, не будучи чисто внутренними, но прилагаемыми к тварным и видимым вещам, требуют исцеления и очищения посредством суда и наказания? Может ли считаться действенным при любых обстоятельствах этот общий принцип необходимости суда как пути ко спасению? Значит ли, что спасение от Бога всегда осуществляется через очистительный суд?

Такая концепция представляется противоречащей как опыту народов, так и опыту отдельных личностей. Действительно ли ситуация с грехом древнего Израиля (да и каждого народа, нуждающегося в спасении) изменялась кардинально и наглядно вследствие божественного суда и наказания? Не происходит ли скорее так, что Яхве продолжает спасать в ходе человеческой истории лишь индивидуумы, отказываясь видеть беззаконие, в которое погружены и народы, и те же индивидуумы? Если бы Бог должен был ожидать изменения положения с беззаконием, чтобы начать спасительные действия, кто мог бы быть спасен? Или Бог меняет Свой образ действия в человеческой истории, от библейских времен до современности?

Третья антиномия, связанная со второй, открывается как напряжение между гипотетической окончательной ситуацией спасения и восстановления в перспективе — и констатацией, которую имеют Писание и личный опыт, что такая ситуация никогда не существовала в истории народа Божия и не может существовать. Изменение настоящей ситуации не имеет окончательного характера. Если установление окончательного положения является составным элементом эсхатологического мышления, то в таком случае это эсхатологическое мышление ломает схемы пророческого мышления. Они могут существовать одо рядом с другим, как это происходит в таких текстах, как Ам 9:11–15 и Ос 14:2–9, в сопоставлении с тотальной концепцией каждого из этих пророков, но не принадлежат той же линии мышления. У пророков ни обращение, ни прощение не получают окончательного измерения.

Другими словами, концепция окончательного состояния как нечто целое отсутствует в пророческих писаниях. В каждой пророческой книге моменты неверности народа чередуются с моментами наказания, и, посредством него, призывами к обращению и перспективой спасения. Но это спасение никогда не становится стабильным. Разве не является характеристикой пророческих книг отсутствие однородного развития ситуации от состояния греха к состоянию обращения, разве не чередуются эти состояния постоянно?[956]

---

[956] См., напр.: *Corrêia Lima M.* Salvação entre juízo, converção e graça. A prospectiva escatológica de Os 14,2–9. Tesi Gregoriana, Serie Teologia 35. Roma, 1998. Для этого автора эсхатология, как она представлена в Ос 14:2–9, является неиз-

Когда говорится о суде, необходимо помнить: имеется ввиду, что этот суд не абсолютен, поскольку он связан с конкретным состоянием, которое затем может измениться. Так же и грядущее спасение связано со «счастливыми» моментами жизни Израиля и не является окончательным. Ам 9:11–15 и Ос 14:2–9 (а также окончание книги Софонии и «апокалиптические» тексты в книге Исайи) представляют собой тексты, настолько отличные от собственно пророческих, что не могут уже называться «пророческими». Такие тексты не подразумевают установления окончательного положения дел.

Возможный выход из этой дилеммы состоит в том, что Священное Писание как единое целое предлагает идеальные пути поведения человека и божественные реакции. Только на этом уровне Бог ожидает окончательного обращения и стимулирует его посредством очистительного наказания, которое должно было бы быть последним, чтобы человек мог открыться милосердию.

Обозначенные антиномии не разрешаются с помощью такой концепции, которая одни термины исключает, а другие оставляет, но только с помощью такой, которая все их интегрирует. Божественная инициатива и человеческая свобода, очистительное наказание и спасительное вмешательство, окончательное состояние и изменяющие моменты представляются совпадающими в историческом пути и уделе человека. Этот путь не может просто обещать некоего окончательного обращения, на нем есть как светлые моменты, так и долгие темные периоды. И Бог, который есть Бог людей и их истории, от этой истории не может отказаться.

В ритме изменений поведения людей Он меняет Свои планы. Может быть, Он сторого накажет того, кто способен это выдержать и выйти из наказания как из некоего нового крещения, но удовольствуется и слабым ответом со стороны того, кто, словно преследуемый охотником зверь, прячется и зализывает свои раны, нанесенные собственной жизнью и также, быть может, самонаказанием.

Возможно, именно в этом состоит фундаментальное учение Амоса, Осии, Михея и Софонии: в осознании, что необходимо обратиться к истории народа — для того, чтобы как-то воздей-

---

бежным результатом проявляемого в истории постоянства Божьей любви и окончательным ее характером.

ствовать на переживаемые события, но еще больше — для того, чтобы не забывать, что человеческая жизнь развивается внутри этой истории и только в ней можно найти Бога. Необходимо уметь прочитывать историю, как это рекомендует Ам 3:1–8, текст, который можно считать введением в его пророчество о Израиле.

Даже если порой кажется, что хождение Бога с людьми полностью прервано — «Приспел конец народу Моему, Израилю: не буду более прощать ему» (Ам 8:2); «Раскаяния… не будет у Меня» (Ос 13:15[957]) — тексты позволяют приметить, что, по самой природе человеческой жизни, имеется все же еще одна возможность.

В этом смысле следует понимать окончания книг Амоса и Осии, Ам 9:11–15 и Ос 14:2–9 не как вмешательство некоего благочестивого израильтянина, потрясенного суровостью слов пророка и вставлящего слово утешения, но как чье-то, не обязательно пророческое, мудрое перечитывание того, кто размышляет надо всей историей Израиля. Может быть, он, находясь на большом расстоянии от жестоких событий, возвещенных пророком и уже случившихся, восстанавливает целостное видение истории, которая отрицает некое окончательное состояние, будь то спасение или осуждение.

Как жизнь каждого народа и индивидуума, история Израиля продолжается со всеми его грехами, неисполненными добрыми желаниями, фактами, которые должны интерпретироваться как наказания и новыми открытиями, к которым ведет сама переживаемая история.

Чтение Амоса может привести к тому же выводу, что и чтение Осии: «Кто мудр, чтобы разуметь это?» (Ос 14:10). Как объясняет Иеремия, сам Бог является тем, кто устанавливает правосудие, производит суд и дарует благодать (Иер 9:23–24).

5. Израиль и народы

Одна из частных тем, развиваемых Амосом с большей органичностью и глубиной, чем другими пророками — тема взаимоотношений Израиля с прочими народами. Обращает на себя внимание уже помещение «пророчеств против народов» в столь знаменательном

---

957 В Синод. пер.: 13:14. — *Прим пер*

месте, как начало книги. Требуется ответить на вопрос, какова функция этих речей.

Единство структуры пророчеств против народов со структурой пророчеств против Иуды и Израиля, заставляет искать объяснение этой риторики *a minori ad maius*: если другие народы, не связанные тесно с Яхве и не находящиеся в завете с Ним, переживают такие наказания, то наказание, которое ждет избранный Богом народ за его неверность, будет намного тяжелей. Это решение приемлемо при рассмотрении вопроса взаимоотношений Израиля с народами в более широком контексте всей книги.

Ам 3:1–2 является ключом к пониманию всего пророчества Амоса. Избрание Израиля, осуществленное в его выходе из Египта, лежит грузом на его поведении, его реагировании и его наказании, как это ясно выражает 2-й стих: «*Потому и* взыщу с вас».

Особый интерес Господа к своему народу будет подчеркнут в Ам 3:9: призыв к филистимлянам и египтянам быть свидетелями бесчинств и притеснений в Самарии является своего рода педагогикой соперничества и антагонизма. Если уж ваши парадигматические враги — Азот, которому грозит наказание за его преступления (ср. Ам 1:6–8), и Египет, упоминаемый прежде всего как место освобождения и происхождения Израиля (Ам 2:10; 3:1; 9:7) — призываются теперь в свидетели против вас (и, в каком-то смысле, в судьи над вами), то вы должны дать себе отчет, до чего же вы дошли, каково ваше состояние.

В Ам 6:2 сравнение с Калне, Емафом великим и Гефом филистимским косвенно подтверждает то, что сказано в Ам 3:1–2: Израиль не должен искать оснований своей безопасности ни в своей территории, которая больше, чем у соседей, ни в экономике, которая «лучше», мощней и организованней, чем в других царствах, ни, наконец, в своих нестабильных отношениях с великими державами мира (Ам 6:1).

В Ам 6:14 функция народов меняется, потому что Бог воздвигает один народ, уже не для того, чтобы Израиль себя с ним сравнивал, а для разрушения самого Израиля. Эта функция модифицируется еще один раз в Ам 9:11–12, в обетовании восстановления «скинии Давидовой» и обещании «овладения остатком Эдома и всеми народами, между которыми возвестится имя» Господа.

Ам 9:7 — текст, который в наиболее острой форме выражает сложные отношения Израиля с народами, как его видит Амос. Два риторических вопроса касаются как природы Израиля, так и божественного действия в отношении его. Израиль в очах Божьих — как эфиопы[958]. Ударение падает, кажется, на отношение Бога («Не таковы ли… и вы для Меня..?»), от праведного суда которого не укрыться в Его обетованиях. Не сказано, что Израиль потерял свою избранность, и даже не сказано, что отменен завет. Нет и намека на негативную оценку эфиопов, сравнение с которыми было бы критикой Израиля. Стих говорит о свободе Бога, распределяющего Свои дары и требующего отчета в их использовании. Израиль получил столько же, сколько эфиопы, филистимляне и арамеи, и даже больше (ср. Ам 3:1–2). Насколько строже спрос с Израиля, настолько более точным должен быть его отчет.

Образ действия Яхве по отношению к Своему народу, представленный у Амоса, отличается, например, от того, который показан Осией. У Амоса отцовская (и материнская) любовь Бога не разрывается между наказанием и прощением (ср. Ос 11:8; 13:14[959]), у него — лишь холодная констатация. Если у Осии отношение Бога к Израилю проявляется в опыте самоотверженной любви Осии к Гомерь, то Бог Амоса подобен разве что земледельцу, собирающему плоды в свое время. Израиль имел в своем распоряжении избрание и освобождение, дарование земли, пророков и назареев, культ и назидательные примеры действий Бога по отношению к соседним народам. Если израильтяне не захотели сделать из всего этого выводов, то не должны пенять на свою историческую участь.

6. Образ Божий

Сложные отношения Израиля с народами, как это показано у Амоса, являются наиболее конкретным выражением образа Божья, проступающего в тексте его книги. Хотя Яхве и избрал Израиля

---

[958] Возможно, в выражении «вы для Меня» присутствует и идея принадлежности. Ср.: *Barriocanal Gómez J.L.* La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós. Tesi Gregoriana, Serie Teologia 58. Roma, 2000. P. 231: «¿Acaso no me pertenecéis como los cusitas?..».

[959] В Синод. пер.: 13:13. — *Прим. пер.*

для некоторых Своих проектов, Он не хочет, чтобы к Нему относились как к национальному Божеству. Он дистанцируется от собственного народа, когда это наиболее необходимо для реализации Его глобального проекта. Этим, возможно, объясняется присутствие в тексте Амоса выражений и образов, которые показывают отношение Бога к мирозданию и сконцентрированы в доксологиях. Эти славословия предназначены для передачи пророческой вести.

В доксологиях Бог является как Господин природы: Он формирует горы, создает ветер, шествует по вершинам земли и изменяет утреннюю зарю в сумрак, что, возможно, просто является выражением для обозначения власти над временами суток, от утра до ночи (Ам 4:13; об обращении дня в ночь см. также Ам 5:8), творит созвездия, призывает и обрушивает на землю морские воды (Ам 5:8; 9:6b), заставляет землю трястись и приводит природу в беспорядочное состояние (Ам 9:5).

Однако, Господь управляет и человеческой историей. Он способен объявлять человеку его, человека, намерения (Ам 4:13), устанавливать законность и справедливость в стране (Ам 5:7) и наказать опустошением тех, кто восстают против Его власти (Ам 5:9).

Синтез всех этих действий представлен в Ам 9:6: Господь есть Тот, кто «устроил горние чертоги Свои на небесах» и «свод Свой утвердил на земле». Разрушение храма, связывавшего Израиль с его Богом (Ам 9:1–4), сменяется сооружением небесного жилища, которое, однако, не оторвано от земли, но опирается на нее, позволяя, таким образом, установить новые отношения с Господином вселенной.

Игумен Арсений (Соколов)
Книга пророка Амоса
введение и комментарий

Компьютерная верстка — *А. и Л. Пановы*

Подписано в печать 19.12.2011. Формат 60×90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Печ. л. 25,0 Тираж 1 000 экз. Зак.9

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных материалов
в ППП «Типография “Наука”»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

О, если бы и нам,
по молитвам святых
пророков и апостолов,
управить жизнь свою
по божественным законам
и, покаянием очистившись
от греховной скверны,
не испытать на себе
ничего скорбного, улучить
же обетованные блага,
по благодати Спасителя
Христа, с Которым слава
Отцу со Святым Духом,
ныне и всегда
и во веки веков! Аминь.

Блаженный Феодорит Кирский